387a 6

13 /12

49

Grundzüge und Kritik

der

Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's

zur

Erleichterung des Selbststudiums dieser Philosophien und zur Verbreitung richtiger Ansichten derselben

herausgegeben

von

Johann Andreas Wendel,

Doktor der Philosophie und Professor am herzoglichen Gymnasium zu Coburg.

Coburg,

bey Rudolph August Wilhelm Ahl

1810.

B I 12/49

Coburger Landes-Bücherei

Seiner

Hochwohlgebohrnen,

dem

Herrn Geheimen Rath

Gruner

zu

Coburg.

Dieselbe Ansicht der neuern Philosophien, welche gegenwärtiges Werk zu geben sucht, ist auch die Ansicht Ew. Hochwohlgebohrnen. Auch Sie glauben, daß uns Kant, Fichte und Schelling nicht in der Erkenntniß des Wahren, sondern nur in der sophistischen Kunst weiter gebracht haben, und so hielt ich mir's wohl erlaubt, Ew. Hochwohlgebohrnen ein Werk zuzueignen, dessen vorzüglichster Beurtheiler Sie seyn sollten.

Philosophie ist nun einmal ein nothwendiges Studium für jeden, der sich dem Gelehrtenstande widmet. Selbst wenn sie noch nicht vollendete Wissenschaft des Wahren ist, bildet

sie den Geist auf mannigfache Weise. Es kann also von Nutzen seyn, wenn sich unsere Zeitgenossen mehr mit den Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's beschäftigen, als bisher geschehen ist. Gegenwärtiges Werk soll diese Studien erleichtern, aber zugleich auch richtige Ansichten zu verbreiten suchen.

Es hat eigentlich sein Schweres, wenn man Philosophien deutlich machen will, welche so sehr gegen die gemeinen Ansichten verstoßen, noch mehr aber, wenn man dieses bey der Naturphilosophie versuchen will, die man fast aus hundert verschiedenartigen Stücken zusammentragen muß. Ich hielt es für unmöglich, die Naturphilosophie aus den Schriften ihres Erfinders allein anschaulich machen zu können,

und habe daher auch die Schriften entschiedener Anhänger dieser Schule benutzt, namentlich Petersohn's Construktion des Wissens, Schad's System der Naturphilosophie, Oken's Lehrbuch der Naturphilosophie, desselben Fragment über das Universum, und eine Stelle aus einer Recension von Windischmann in den heidelb. Jahrb. der Literatur. Ich glaubte bey Darstellung fremder Behauptungen auch recht gewissenhaft seyn zu müssen, und habe daher Manches wörtlich wiedergegeben. Mein Eigenthum sind bloß die Kritiken, wenigstens die der Naturphilosophie. Uebrigens wird es mir niemand zum Vorwurf machen, daß ich der Naturphilosophie nicht mehr System gab, als sie mir zu haben schien.

Und so wünsche ich denn, daß diese Schrift, ihren Verfasser aufs Neue bey Ihnen empfehlen möge,

Ew. Hochwohlgebohrnen

unterthäniger

Dr. Wendel.

Einleitung.

Eine gewöhnliche Frage ist die: „Was ist Wahrheit?" Jeder glaubt leicht darauf antworten zu können, aber eine genauere Ansicht der Fragen, worauf wir Wahrheit verlangen, zeigt bald, wie schwierig der Begriff von Wahrheit sey.

Man fragt nicht leicht, ob wir existiren und ob an unserer Existenz etwas Wahres sey. Den meisten Menschen fällt es gar nicht ein, darnach zu fragen, und diejenigen Einzelnen, welche diese Frage aufwerfen, thun es mehr aus Ueppigkeit, ohne jedoch anders, als bejahend darauf zu antworten. So fragt auch der schlichte Menschensinn nicht, ob es wahr sey, daß eine Welt ausser ihm existire, denn er weiß von der Existenz der Welt beynahe mehr zu erzählen, als von seiner eigenen: nur das überkluge Naturkind, der Philosoph, wirft diese

Frage auf, weil er den ehrlich Antwortenden durch einige Sophistereyen in Verlegenheit zu setzen weiß; er macht nemlich den Unterschied zwischen unmittelbarer Ueberzeugung (wie es die von unserer Existenz ist), und zwischen mittelbarer (wie die von einer Welt), und will letztere gar nicht oder nicht so viel als die erstere gelten lassen. Inzwischen geht dieser Streit ohne Leidenschaft vorüber, und wenn auch nicht jeder durch Raisonnement die Wirklichkeit der Existenz seiner selbst und der Welt zu erweisen versteht, so fühlt er diese Wahrheit doch zu tief, als daß er je daran zweifeln sollte. Aber ist es wahr, daß es eine Gottheit und eine Unsterblichkeit giebt? Diese Frage erschüttert die Menschheit in ihrem innigsten Wesen, sie nagt gleichsam an der Wurzel menschlicher Existenz. Ungeachtet die große Masse der Menschen von einem Zuge ihres innersten Genius überwältigt eine Gottheit und Unsterblichkeit glaubt, ungeachtet sie die Leugner derselben verfolgt und auch wohl tödtet, so möchte sie doch auch den Verstand von diesen Wahrheiten überzeugen, oder die nachdenksamen Köpfe verlangen wenigstens eine Ueberzeugung durch den Verstand und für den Verstand. Sie bemerken bald, daß mit dem Glauben der Masse nichts erwiesen ist, denn je poetischer und treuherziger eine Nation ist, um so fester glaubt sie an Gott, an Un-

sterblichkeit; je einseitiger cultivirt, je industriöser und raffinirter eine Nation ist, desto mehr Zweifel wirft sie dagegen auf, oder desto lockerer nimmt sie es mit diesem Glauben. Hier sieht man sich schon besorglicher nach Wahrheit um, hier hält man den Beweis schon für wichtiger.

Aber gesetzt auch, man glaubt an Gott und Unsterblichkeit, soll man auch an moralische Freyheit und an Gespenster glauben?

Ein Lächeln kommt hier eher zum Vorschein als eine ernsthafte Antwort, aber man kann es bald zurückweisen. Wenn ihr einen Gott glaubt, der euch beherrscht, ist dann euer Wille noch frey? wenn er die menschlichen Schicksale leitet, habt ihr dann noch freye Wahl zwischen Gutem und Bösem? wenn ihr glaubt nach dem Tode fort zu leben, ist es dann nicht möglich, daß einer oder der andere als ein Schatten noch auf der Welt herumirrt, daß er dann noch erscheint, daß er sogar wirkt? ihr stützt euch so sehr auf den allgemeinen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, ihr sprecht so viel von Gottes Vorsehung und Regierung, warum wollt ihr den Lasterhaften nicht entschuldigen, der vom Zwange des Schicksals zu seinen Uebelthaten verleitet worden zu seyn behauptet, warum

wollt ihr nicht glauben, daß da und dort ein Geist erschienen sey, da der Volksglaube an Gespenster eben so lebendig ist als der an Gott?

Hier liegt die Wahrheit also versteckter. Man glaubt insgemein an Gott, aber nicht an unfreyen Willen, man glaubt insgemein an Unsterblichkeit aber nicht gern an Gespenster. Und doch scheint beydes nur eine bloße Folge von Gott und Unsterblichkeit zu seyn, man glaubt nur einen einzigen Schritt weiter thun zu dürfen, um zu Prädestination und Gespenstern zu kommen.

Jezt wird die Beantwortung der Frage: „Was ist Wahrheit?“ sehr erschwert. Die bey andern Behauptungen erlaubten Folgerungen sollen in diesem Kapitel nicht gelten, und man verlangt schon vorher, daß Gott erwiesen werde ohne die Freyheit des Willens umzustoßen, daß Unsterblichkeit erwiesen werde, ohne Gespenster einzuführen. Man verlangt, daß überhaupt eine Erörterung des Begriffs von Wahrheit vorgenommen werde, damit die Kennzeichen des Wahren im Allgemeinen ein für allemal aufgestellt werden. Die geheimste Natur eines Geistes soll erforscht und alle Möglichkeiten, welche in den Begriff derselben fallen, sollen aufgezählt vor den Augen des Forschers da-

liegen. Das Wesen der Welt, die so vielfach mit dem Geiste zusammenhängt, soll durchaus ergründet werden: es soll keine Frage darüber vorgelegt werden, die nicht gründlich beantwortet werden könne. Das unermeßliche Reich der Gedanken soll feste Form, scharfen Umriß im Ganzen sowohl als Einzelnen, und unumstößliche Constitution erhalten, daß man jedem Gedanken die Wahrheit oder Unwahrheit schon von Weitem ansehen möge. Auch in das milde Reich der Tugend, zu den ernsten Debatten der Gesetzgeber und Richter, in die Werkstätten der Künstler soll die Wahrheit herein treten, und auf alle Fragen Bescheid ertheilen. Also über Göttliches und Menschliches, über die Tugend und das ewige Recht, über das weite Gebiet der Natur sowohl als der Kunst soll Wahrheit uns belehren, soll Wahrheit dem ernsten Forscher sowohl als dem kindisch Fragenden Antwort ertheilen.

Lange Zeit sucht man allgemeine Sätze zur Lösung jener Frage: „Was ist Wahrheit", auf, und schwärmt ausserhalb seiner selbst herum. Erst nach Jahrtausenden kommt ein ernster Mann, macht auf die Unhaltsamkeit aller ausserhalb unserer selbst aufgebauten Theorien aufmerksam, und lehrt uns unser eigenes Denken erst genauer kennen. Ganz mit Recht. Nur in

so ferne wir denken, werfen wir jene Fragen auf, und wollen sie durch das Denken beantworten, für das Denken diese Beantwortung benutzen. Also könnte man auch zuerst untersuchen, was denn das Denken sey, was es für Gesetze habe, und was seine eigene Natur konstituire; einige genaue Betrachtungen werden bald zeigen, daß man diese Untersuchung auch nothwendiger Weise anstellen müsse. Ob dann z. B. ein Anselmo in Schellings Bruno Recht habe, wenn er sagt, daß die Wahrheit nicht in zeitlichen Erkenntnissen, auch nicht in den allgemeinen Formen der Erkenntniß, sondern allein in den ewigen Ideen der Dinge bestehe, wird sich auf diese Art vielleicht nur allein ausmitteln lassen.

Es ist bekannt, wie der verstorbene Kant diese Untersuchung des Denkvermögens zuerst begonnen und wie dadurch die Philosophie, die Wissenschaft des Wahren, einen ganz neuen Charakter angenommen hat. Indessen zeigt ein Studium seiner Philosophie, daß sie nichts weniger als eine vollendete Untersuchung des Denkvermögens sey, daß sie mehr trenne, denn vereinige, mehr Widersprüche als Uebereinstimmung enthalte. Es lag der Charakter des Idealismus in ihr, den sie doch nicht bekennen wollte; sie hatte den Geist von der Na-

tur getrennt, und diese doch nicht ganz aufgehoben. Herr Fichte sprach diesen Charakter bestimmt aus, und errichtete auf der Basis der kantischen Philosophie ein vollständiges System des Idealismus. Viele herrliche Seiten der Menschennatur wurden dadurch begründet, der Geist des Systems, des Zusammenhangs aller Theile, der streng wissenschaftlichen Form lebte wie noch nie zuvor auf. Aber so wie in jedem idealistischen System so wurde auch hier die äussere Natur oder das Universum übersehen, zur bloßen Schranke oder Negation gemacht, und so dieser zweyte Theil des menschlichen Lebens, der doch eben so wichtig als der geistige ist, keiner genauern Ansicht gewürdigt. Da trat ein tief in die Geheimnisse der Natur eingeweihter Seher, Herr Schelling, auf, raisonnirte über sie nach idealistischen Principien, nannte sie den sichtbaren Spiegel des Geistes, das wirkliche Gegenbild desselben, und stellte Ideen zu einer Philosophie der Natur auf. Aber bald riß er sich vom fichteschen Standpunkt los, betrachtete Natur überhaupt als den Anfangspunkt aller Philosophie, und begann, statt mit dem Ich, mit den Sphären. So wie also Herr Fichte das Ich mit allen seinen Eigenheiten charakterisirt, so charakterisirt Herr Schelling die Natur mit ihren Eigenheiten, und so wie Herr Fichte das

sich hoch über die Natur setzt, so läßt es Herr Schelling dagegen von der Natur verschlingen.

Man bemerkt in dem bisher Gesagten leicht den Uebergang von einem Extrem zum andern, und so wie uns unser Gefühl überhaupt vor Extremen warnt, so warnt es uns auch, die Wahrheit in Extremen zu finden. Eine genaue Ansicht zeigt uns bald, daß keins dieser Extrem-Systeme ohne Mängel sey, und daß man noch immer nach Wahrheit suchen könne. Aber weil diese Systeme das Herrlichste mit sind, was der menschliche Geist in der neuern Zeit erdacht hat, so lohnt es sich wohl der Mühe, sie genauer zu betrachten.

Grundzüge der Kantischen Philosophie.

Kant war derjenige, welcher zuerst seine Untersuchung mit dem Denkvermögen vornahm und zeigte, daß die sogenannte Metaphysik eine unhaltbare Wissenschaft sey, indem sie dasjenige nicht sondere, was der Sinnlichkeit und dem Verstande bey unsern Vorstellungen, jedem besonders, angehöre. Er fand nemlich, daß eine Menge Begriffe, die wir aus der Betrachtung der Welt erhalten zu haben glauben, bloß in uns selbst lagen, und sich aus unserm Geiste ganz unabhängig ablößten.

Also Zeit und Raum; Allheit, Mehrheit und Einheit; Realität, Verneinung und Beschränkung; Wesentliches und Zufälliges, Ursache und Wirkung, und Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind bloße Verstandsobjekte. Was Zeit und Raum sey, haben wir nicht erst aus der Betrachtung der Welt gelernt, die Wirklichkeit haben wir

nie ausser uns gesehen, dem Spiel von Ursachen und Wirkungen haben wir nie zugeschaut, wir haben nie eine Einheit oder Allheit erblickt, wir haben nie etwas Wesentliches noch etwas Zufälliges in der Welt angetroffen: in allen diesen Stücken haben wir uns getäuscht, haben unsere eigenen Begriffe davon in die Natur gelegt, und uns fälschlich eingebildet, sie durch die Bekanntwerdung mit ihr erhalten zu haben!

Diese paradoxen Behauptungen wollen Gebildeten sowohl als Ungebildeten nicht einleuchten; so bündig sie auch ihr Urheber erwiesen zu haben glaubt, so eifrig zieht man gegen sie zu Felde, nennt sie Unsinn, und beneidet die kleine Schaar der Gläubigen nicht, welche auf sie schwört. In der That liegt auch in der unbefangenen Menschennatur etwas, daß sich gegen diese Sophisterey empört, wenn sie auch gleich nicht mit scharfsinnigen Gründen dagegen zu streiten weiß. Was? es giebt ausser mir keinen Raum und keine Zeit, die Welt dehnt sich nicht im Raum wirklich aus, ihre Erscheinungen folgen sich nicht wirklich in der Zeit auf einander? ich habe nie etwas Wirkliches gesehen, nichts Wesentliches, nicht einmal eine Ursache?

Da tritt der ernste Meister hin, und erklärt uns (in der Kritik der reinen Vernunft), daß dem also sey, wie er gesagt habe; er spricht von

analytischen und synthetischen Urtheilen, von der transscendentalen Aesthetik, von der transscendentalen Logik und ihren Kategorien, von der Analytik der Grundsätze, von den Axiomen der Anschauung, von den Anticipationen der Wahrnehmung, und von den Analogien der Erfahrung, von Phänomenen und Noumenen, vom transscendentalen Schein, von Ideen, Paralogismen, Antinomien, cosmologischer Dialektik, Causalität durch Freyheit, von der Disciplin, dem Canon und der Architektonik der reinen Vernunft, u. s. w., daß der beängstigte Hörer in ein tiefes Staunen fällt, die Widerstrebung seines schlichten Gefühls beschwichtigt, und ehrfurchtsvoll glaubt, der scholastische Meister könne vielleicht die Geheimnisse der Geister besser erforscht haben. Der Hörer ist jetzt willig genug, die Gründe anzunehmen und sich umständlicher aus einander setzen zu lassen, wie man denn zu dieser neuen Weisheit gelange.

Was Zeit und Raum betrifft, hebt der kritische Meister an, so sind beyde Begriffe nicht aus der Beschauung der Welt gebildet worden. Denn um fürs erste bey dem Raum stehen zu bleiben, so denken wir ihn ja als unendlich, da wir ihn doch immer nur unter einem endlichen Bilde, innerhalb eines gewissen beschränkten

Bezirks gesehen haben. Er ist also kein aus der Erfahrung abstrahirter Begriff, indem ja auch alle einzelnen oder konkreten Räume den allgemeinen oder abstrakten Raum voraussetzen. Wir können ferner alle Dinge wegdenken, die wir sehen, nur nicht den Raum, worinn sie sich befinden, also ist er nicht identisch mit den Dingen, nicht durch sie sein Begriff entstanden. Die Geometrie ferner ist die Wissenschaft der Gesetze des Raums und von unumstößlicher Gewißheit: sie würde letzteres nicht seyn, wenn der Begriff des Raums ein aus der Erfahrung entstandener Begriff wäre, denn alle Wissenschaft von Gegenständen der Erfahrung ist schwankend und ungewiß. Da nun alle nothwendige Erkenntniß nur ein Eigenthum der Vernunft ist, oder da Nothwendigkeit und Allgemeinheit sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori (einer nicht aus der Erfahrung geschöpften) sind, so muß also auch der Raum, insofern die Geometrie unumstößlich ist, bloß ein Eigenthum des menschlichen Geistes, folglich auch nicht aus der Erfahrung demselben zugekommen seyn. Lasset von einem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den

könnt ihr nicht weglassen. So gewiß ihr also denkt, so gewiß existirt der Raum, aber er ist auch dafür nur ein bloßer Verstandesbegriff.

Dieselbe Bewandniß hat es mit der Zeit. Ihr könnt alle Erscheinungen aus der Zeit hinwegnehmen, aber sie selbst nicht aufheben. Selbst das Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen der Erscheinungen könnte nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Aber sie ist auch kein aus dem Begriffe von verschiedenen einzelnen Zeiten entstandener allgemeiner Begriff, denn was ihr verschiedene Zeiten nennt, sind nur Theile eben derselben Zeit. Es giebt ferner eine Menge apodiktischer oder unumstößlicher Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, (z. B. die der allgemeinen Bewegungslehre) auch wird die Zeit selbst als unendlich gedacht: nun sehen wir aber nichts Unumstößliches oder Apodiktisches in der Welt, so wenig als etwas Unendliches, also muß auch der Begriff von Zeit bloß durch uns selbst gegeben, nicht aus der Erfahrung abstrahirt seyn. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde oder den Dingen als objective Bestimmung übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirte. Denn im ersten Falle würde sie

etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre, was aber das zweyte betrift, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt oder angeschaut werden. (Synthetische Sätze sind solche, in denen das Prädikat in einem Satze wirklich über das Subjekt hinausgeht. Mathematische Urtheile sind insgemein synthetisch, auch die Physik enthält synthetische Urtheile a priori in sich, und die Philosophie soll ebenfalls aus solchen Sätzen bestehen.)

Dieses und noch Mehreres weiß der scholastische Meister von Raum und Zeit zu sagen, indem er darüber einen eigenen Abschnitt in seiner Kritik abgehandelt hat, den er transscendentale Aesthetik, und daher Raum und Zeit auch transscendentale Objekte nennt. Also transscendental heißt das, was nicht in der Erfahrung, sondern in den Denkgesetzen des menschlichen Geistes seinen Grund hat. Deswegen ist auch Raum und Zeit eine Form sinnlicher Anschauung, d. h. subjektive Bedingung, unter der die Welt als etwas Ausgedehntes und in nach einander erfolgenden Erscheinungen Subsistirendes gedacht wird. Nimmt man den

endlichen Geist oder den Menschen hinweg, so giebt es auch keinen Raum und keine Zeit mehr.

Diese Behauptung frappirt abermals den unphilosophischen Kopf, weil nun die Welt dadurch überhaupt vom Menschen abhängig gemacht wird. Dagegen verwahrt sich Kant, und sagt, die Welt ist noch ein Ding an sich, oder ein Inbegriff mehrerer Dinge an sich, und nur ihrer Erscheinung nach von uns abhängig. Als Ding an sich besteht sie natürlich fort, auch wenn keine Menschen als existirend gedacht werden. Aber, fragt nun der Schüler, was ist denn das Ding an sich? Kann es ohne einen Raum noch Dinge geben? Wird nicht die ganze Welt durch diese Theorie zu einem Traumbild gemacht? Läßt sich nicht etwa zeigen, daß Raum und Zeit mit eben derselben Nothwendigkeit ausser uns existiren, als sie in uns liegen? Ist es wahr, daß alles Nothwendige, Unendliche und Allgemeine bloß in uns liegt, liegt es nicht eben so kräftig in der Welt ausser uns?

Der Meister beantwortet diese wichtigen Fragen nicht, sondern geht in seiner Kühnheit noch weiter. In einem eigenen Abschnitte, den er transscendentale Logik nennt, behauptet er, daß Allheit, Mehrheit, Einheit, Realität, Verneinung, Beschränkung, Wesenheit, Zufälliges,

Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit bloße Verstandesobjekte seyen, die ausser dem menschlichen Geiste keine Realität hätten. Er bringt sie in Gattungen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität, und nennt sie Kategorien, weil Aristoteles einst eine ähnliche Klassifikation entworfen hatte. Von diesen sonderbaren Objekten behauptet er nun auch, daß sie der Natur Gesetze vorschrieben, d. h. daß die Natur nicht anders, als ihnen gemäß gedacht werden könne, ob sie gleich selbst nicht aus ihr geschöpft sind.

Warum sind nun diese Begriffe oder Kategorien nicht aus der Betrachtung der Natur entstanden?

Was zuvörderst die Begriffe von Allheit, Mehrheit und Einheit betrifft, so können diese nicht aus der Erfahrung oder Betrachtung der Natur hergeleitet werden, weil wir nie wissen, ob objektiv oder ausser uns eine Allheit statt findet, weil der Begriff von Mehrheit an und für sich unbestimmbar ist, und weil die Objekte ausser uns ins Unendliche theilbar sind, also durch die Erfahrung selbst keine Einheit gezeigt wird. Jene Kategorien müssen also durchaus ihre Wurzel in dem reinen Verstand haben. Eben

so

so die Kategorien der Realität Negation und Limitation. Realität ist das nothwendige Substrat aller Prädikate, objektiv (oder an und für sich) unerkennbar und der Begriff derselben beruht nur auf der Idee unserer eigenen Existenz. Die Negation und Limitation können ihrer Natur nach bloß subjektive Begriffe seyn, weil beyde in der Erfahrung gar nicht gegeben werden mögen. Die Kategorien der Relation lassen sich, insofern man die der Substanz und Accidenz nimmt, weder einzeln in der Erfahrung nachweisen, noch ist ihre nothwendige Verknüpfung aus derselben zu erklären. Die der Causalität, Dependenz und Wechselwirkung sind unendliche Größen, also auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, so wie sie nicht weggedacht werden können, ohne alle Ordnung und Verbindung der Erscheinungen aufzuheben. Was endlich die Kategorien der Modalität, nemlich Möglichkeit und Nothwendigkeit betrifft, so zeigt die Erfahrung kein Mögliches, also auch kein Ding an sich, kein Wirkliches, ferner auch keine Unmöglichkeit des Gegentheils, folglich kein Nothwendiges.

So viel Widersprechendes diese Theorie für den gemeinen Menschensinn hat, der durchaus der Natur die Begriffe von Ursache, Realität Allheit, Nothwendigkeit rc. nicht nehmen lassen

will, so wenig Befriedigendes hat sie auch für den Forscher. Man fühlt sich durch diese Tafel der Kategorien in eine gewisse Peinlichkeit versetzt, daß man weder vorwärts noch wieder rückwärts zu kommen gedenkt. Die aufstrebende Vernunft ist gleichsam an allen Muskeln gelähmt und zerschnitten, der Geist erscheint sich als ein von dem wahren Leben der Welt abgesondertes Gespenst, und alles, was er ehedem so begierig aus den Brüsten der Natur sog, wird ihm zu zweydeutiger Nahrung. Man verlangt mit Recht eine erschöpfende Deduction dieser Begriffe, und findet, daß Kant derselben ausweicht; die Kategorientafel scheint wie vom Himmel in eine erstaunte Welt gefallen zu seyn. Da diese Tafel die wichtigsten Begriffe zu bloßen transscendentalen Begriffen macht, so erwartet man, daß sie nicht nur über die Anzahl derselben sich befriedigend erkläre, sondern daß sie auch das gesammte Bewußtseyn transscendental construire. Aber alle diese gerechten Erwartungen befriedigt Kant nicht.

Aber ist denn dieses Alles, was Kant Neues gelehrt hat?

Er hat noch eine Menge anderer Kapitel bearbeitet, aber auch hierinn kommt man mehr auf Abgerissenes und Einzelnes, denn auf kein

Ganzes, und er endet mit Widersprüchen. Um ihn auch von dieser Seite zu charakterisiren, mögen mehrere seiner anderweitigen Behauptungen hier folgen: „Alle Erscheinungen sind in das Unendliche theilbar, weil es Raum und Zeit, die Formen der Anschauung, ebenfalls sind. Man kann aus der subjektiven Anschauung nie beweisen, daß ein Nichts existire, sondern der Erfahrung gemäß muß man ein unendliches Reale annehmen. In diesem Grundsatze, wenn er objektiv verstanden wird, liegt die Wurzel des Pantheismus. Aus Nichts wird Nichts, und Etwas kann nie Nichts werden. Wird dieser Satz objektiv verstanden, so ist die Schöpfung aus Nichts und überhaupt die Schöpfung unmöglich. Es giebt keine blinde Nothwendigkeit oder Schicksal und keinen blinden Zufall, denn alles in der Natur ist durch Gesetze des Verstandes oder der Freyheit bestimmt. Da keine intellektuelle Anschauung möglich ist, so giebt es auch keine reale Verstandeswelt im Gegensatze mit der Sinnenwelt; die platonische Verstandeswelt der Ideen beruht zuletzt auf der sinnlichen Anschauung, denn die Ideen des Plato sind Abstrakte von der Sinnenwelt, die an sich selbst bloß logische aber keine reale Bedeutung haben. Die Leibnitzische Monadologie ist auch ein fehlerhaftes System. Denn das principium identitatis indiscernibi-

lium gilt nur von Erscheinungen, nicht von reinen Verstandesobjekten, also können auch die Monaden, die reine Verstandesobjekte seyn sollen, nicht unterschieden werden; der Satz: Realitäten können sich nicht aufheben, gilt nur von reinen Verstandesobjekten, nicht von Erscheinungen, also kann das Uebel nicht bloße Negation der Realität seyn; der Satz: die Monaden haben nur innere Bestimmung, gilt von ihnen als reinen Verstandesobjekten, die bekanntlich aber nur leere Begriffe sind, und daher steht die Monadologie mit der Erfahrung im Widerstreit; der Satz: die Materie geht vor der Form her, oder die Monaden werden objektiv vom Verstande erkannt, hebt entweder die Realität der Monaden auf, oder macht sie zu Erscheinungen, was sie doch nicht seyn sollen. Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Kann man aber die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben?

Die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, enthält nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber wenn man sie mißversteht, und sie für constitutive Prinzipien transscendenter Erkenntnisse hält, ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen. Mit den Anschauungen, Begriffen und Ideen (den Elementen menschlicher Erkenntniß) kommt man nie über das Feld möglicher Erfahrung hinaus. Denn durch Ideen ist die Vernunft gar keiner synthetischen Urtheile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nemlich mögliche Erfahrung. Es giebt keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beyde kämpfende Theile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. So lassen sich z. B. folgende Widersprüche (Antinomien) auf diesem Felde mit gleich starken Gründen beweisen.

1, a, Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen. b, Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich. 2) a, Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. b, Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. 3) a, Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freyheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. b, Es ist keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. 4) a, Zur Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. b, Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser der Welt, als ihre Ursache. — — — Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freyheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig (eigene Worte Kants S. 781 der fünf-

ten Auflage der Kritik der V.) das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiß ich schon zum Voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubete, sondern weil mich transscendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können."

Nachdem nemlich Kant durch seine Kategorien dem Verstande die Macht eingeräumt hatte, eine Menge wichtiger Begriffe durch sich selbst zu bilden und nach ihnen die Welt zu hofmeistern, schneidet er doch alle Anwendung dieser Begriffe auf die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freyheit des Willens ab. Er macht Gott, moralische Freyheit und Unsterblichkeit zu bloßen Ideen, über deren Wirklichkeit sich durchaus nicht nach der Tafel der Kategorien philosophiren lasse. Diese Ideen sind nichts Anderes als regulative Prinzipien des Denkens, denen man kein wirkliches Substrat

nachweisen kann. Die menschliche Erkenntniß fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dieser dreyen Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beym ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, also nichts Gewisses von Gott, moralischer Freyheit, und Unsterblichkeit erforschen könne.

So mag es z. B. wohl erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herausnehmen, daß man sogar sage, ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkenntniß absolute Nothwendigkeit bey sich führen. Aber diese unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund

für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.

Während aber die theoretische Vernunft über Gott, moralische Freyheit und Unsterblichkeit gar nichts Bestimmtes zu sagen weiß, werden sie von der praktischen Vernunft in vollem Glanze aufgestellt. Denn es ist nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demsel-

ben einen unsern höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem oder in einem andern Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare aber gehoffte Welt, sind die herrlichsten Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen. Glückseligkeit in dem ganzen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darinn wir uns nach den Vorschriften der praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen. Es muß also etwas vorhanden seyn, das als oberste Ursache diese allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält, und vollführt. Diese Moraltheologie hat nun den Vorzug vor der speculativen Theologie, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führet, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige denn uns davon überzeugen kann. Denn wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache

erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangele u. s. w.

Also mit der Existenz Gottes ist zugleich unsere moralische Freyheit gesetzt. Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als Gebote Gottes ansehen, weil wir dazu innerlich verbunden sind. Wir werden nur in so fern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu seyn, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das

Weltbeste an uns und an andern befördern. Denn wir söllen nur das thun, wodurch wir würdig werden, glücklich seyn. So wird also durch das Ideal des höchsten Gutes Gott, Freyheit des Willens, und Unsterblichkeit gesetzt. Denn das höchste Gut ist nicht immer in diesem Leben zu erreichen: es muß also noch ein Leben geben, wo diese Erreichung wirklich wird, d. h. wir müssen vermöge unserer sittlichen Natur unsterblich seyn. Auch müßte nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern als seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sey, zu urtheilen, der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf seyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornemlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß letztere sogar das bloße Bewußtseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des

Schattenwerks von Nachruhm, über alles hochschätzen lehrt, und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtseyn einer Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen.

Die ganze Zurüstung der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennt, ist in der That auch nur auf diese drey Probleme (Gott, moralische Freyheit, und Unsterblichkeit) gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nemlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck (Ideal des höchsten Guts) betrifft, so

ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bey der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur auf das Moralische gestellt. So ist also überhaupt die menschliche Neugierde, in so fern sie sich als Philosophie äussert, an das Gewissen gewiesen; die Vernunft ist in speculativer Hinsicht durchaus ohne feste Ueberzeugung; und was Wahrheit ist, läßt sich durchaus nur aus der moralischen Anlage der Menschheit erschließen. —

Wir haben so getreu, als möglich, die kantische Philosophie in ihren Hauptzügen dargestellt. Nunmehr wollen wir auch unsere Betrachtungen über dieselbe anstellen. Denn wenn wir auch noch mehr von ihr (z. B. aus der Metaphysik der Naturlehre, aus der Kritik der Urtheilskraft u. s. w.) angeben könnten, so müssen diese subalternen Behauptungen ohnehin fallen, wenn wir die Unzulänglichkeit der bisher angegebenen Grundzüge bemerklich machen könnten.

Kritik der Kantischen Philosophie.

Man kann Kants Werke nicht wohl ohne Lächeln lesen. Hat wohl der Man wirklich nicht höher steigen können? Es ist unbegreiflich wie er so manches Neue erblickt und doch das, was ganz nahe daneben liegt, wie blind übersieht. Er macht bekanntlich einen großen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen. Ich glaube, selbst ein Mensch von nicht sehr großen Geisteskräften könnte es begreifen, daß es eigentlich keinen reellen Unterschied zwischen beyden Urtheilsarten giebt, und daß man bloß zum Behufe der Logik, immer jedoch nur scheinbar, einen solchen Unterschied gelten lassen kann. So ist z. B. der Satz 7 + 5 = 12 analytisch nicht synthetisch, wie Kant sagt, denn sobald ich einzelne Zahlen wie 7 und 5 setze, setze ich auch eine unendliche Reihe des Fortgangs der Zahlen, wodurch ich nothwendig auf 12 hingetrieben werde; ich analysire also hier. Ich kann es auch bloß aus dieser Halbheit der kan-

tischen Einsicht erklären, daß er bey so vielen halben Köpfen noch Beyfall findet.

Zur Zeit, als Kant neu hervortrat, galt er allerdings für schwer. Die Neuheit seiner Behauptungen machte Viele verwirrt, die Schärfe seines Raisonnements stach gegen die vorige Flachheit zu sehr ab. Schaale und schwache Köpfe hatten sich damals in die philosophische Herrschaft getheilt, und auf Schulen und Universitäten ward man leicht dahin gebracht, sich mit dieser Flachheit zu begnügen, wenn nicht etwa ein verborgener Genius vor solchem Trug warnte. Der gothische Kant mußte also schwer erscheinen. Daß er einen neuen kräftigern Ton in der Philosophie angab, bleibt ihm immer Verdienst. Er war es wirklich, der die Philosophie zuerst wieder zu einiger Allgemeinheit und Schärfe zurückführte. Der christliche Dogmatismus hatte vor ihm unvermerkt den Grund und Boden der Philosophie erobert: Kant wagte es zuerst wieder, nach unabhängiger Wahrheit zu forschen. Seine Antinomien machen ihm in dieser Hinsicht ewige Ehre. Aber eigentlich machte er doch mehr verwirrt, als aufgeklärt. Es dämmerte ihm immer nur ein halbes Licht. Es war ein Hauptfehler seiner Philosophie, daß er durch die praktische Vernunft das wieder aufbauen wollte, was er durch die theo-

retische umgestoßen] hatte. Man studierte sich durch ihn in eine gewisse Peinlichkeit ein, daß man weder weiter vor noch wieder zurück konnte, und sich doch auf dem erstrebten Punkte nicht wohl befand. Viele versuchten es, die Moral, das Recht, und die Schönheit nach seinen Prinzipien neu zu begründen: welche Sonderbarkeiten hierdurch zum Vorschein kamen, ist bekannt. Das Prinzip einer unendlichen Bildsamkeit, das später die schellingsche Schule so sehr in Aufnahme brachte, fehlt der kantischen ganz: mit dem kategorischen Imperativ, mit dem Gefühl der Lust und Unlust kommt man in aller Ewigkeit nicht vorwärts.

Aber trotz dieser Befangenheit fühle ich mich dennoch zuweilen auf diese Philosophie zurückgetrieben. Ich möchte so gerne in ihr unwiderleglich die Grenze unsers Wissens und Nichtwissens verzeichnet finden, wenn ich in den neuesten Philosophemen den Anker der Zuversicht nicht befestigen kann, und so komme ich immer wieder auf sie zurück, um dafür nur desto herber zurückgestoßen zu werden. So sehnt man sich in der bunten Welt in die beschränkten Thäler der Heymath zurück, in denen man doch nie wieder heimisch werden kann! Eben diese ihre mindere Anmaßung erhält ihr hier und da noch einen Freund, ob sich gleich viele nur des-

wegen zu ihr bekennen, weil man mit ihr sich am leichtesten als Philosoph darstellen kann. Besonders sind ihr die dogmatischen Theologen zugethan, und das hat seinen guten Grund.

Und warum ist denn diese Philosophie so mangelhaft? Eben weil sie von Zeit und Raum, von den Kategorien, Antinomien, von theoretischer Vernunft, von Moral und Recht u. dgl. so vieles Sonderbare erzählt, ohne es aus einer Einheit abzuleiten, ohne es in Beziehung auf einander zu setzen. Es ist immer eine und dieselbe Vernunft, die philosophirt, und wer sie in speculative und praktische Vernunft auf die Art abtheilt, daß sie als erstere trügt, als letztere aber Wahrheit sagt, macht es der Philosophie überhaupt unmöglich, Wahrheit zu finden. Daher ist es auch der kantischen Philosophie unmöglich, alle ihre Behauptungen in systematischen Zusammenhang zu setzen. Sie kann Letzteres überhaupt auch deswegen nicht, weil sie von allen ihren Gegenständen nur Einseitiges ergriffen hat, und dafür läßt sie auch so viele andere Gegenstände der Philosophie ganz unberührt. Den Weltleuten hat sie dadurch Aergerniß gegeben, daß sie von dem Prinzip des öffentlichen Lebens, des rechtlichen sowohl als moralischen, nur die barockeste Seite dargestellt hat. Von der Natur weiß sie nichts als die

räumlichen Dimensionen zu berechnen: das physikalische, das chemische Spiel derselben ließ sie ganz unbeachtet.

So liegt also diese Philosophie als eine sonderbare Geburt ihres Zeitalters, als ein Riesenembryo ohne Nase, mit weit geöffnetem Mund ohne Zahn und Zunge, mit zusammengewachsenem Herzen und Magen, und ohne rechte Hand vor uns. In Hinsicht auf die nächste Vorzeit, welche nur liliputische Gestalten hervorbrachte, wollen wir ihre Größe schätzen; in Rücksicht auf neuere Zeit wollen wir sie als den ersten Ansatz zur philosophischen Freyheit verehren. Unsere Söhne und Enkel wollen wir nicht ohne Kenntniß derselben lassen: sie sollen an ihr sehen, wie schwach der menschliche Geist ist, wenn er den Flug in höhere Welten des Denkens versuchen will; sie sollen sie als ein Wunderwerk betrachten, das unerwartet in eine staunende Welt herabfiel; sie sollen ihr philosophisches Studium damit beginnen, daß sie sich zuerst an dieser Philosophie begreifen lernen. Es kann nicht fehlen, daß man in der Folge desto sicherer geht, je genauer man alle Vorzüge und Mängel dieser Philosophie eingesehen hat. Ja, es wäre vielleicht möglich, daß man eine andere Begründung dieser Philosophie, als Fichte gegeben hat, noch

auffände, durch welche Manches gerettet würde, was Fichte zerstört zu haben glaubt. Kant nimmt scheinbar mehrere Absolute an, Dinge an sich genannt, Fichte nur ein einziges, das ihm ebenfalls unerkennbar ist, Schelling nimmt auch ein Absolutes an, will es aber durchaus erkennen. Also das Absolute treibt und drängt alle diese Philosophen, jeden nur auf eine besondere Art. Scheint also hier nicht der Punkt zu liegen, von dem aus eine neue Philosophie zu begründen wäre, die manches bisher umgangene aber doch noch fest stehende Problem löste?

Aber die kantischen Dinge an sich hat man nur mit Unrecht als Absolute angenommen. Denn es ist doch ein Unterschied zwischen Dingen, die rücksichtlich auf menschliche Erkenntniß an sich anders sind, als sie erscheinen, und Dingen, die als Prinzipien aller Existenz bestehen, und weder scheinbar noch an sich zur Erkenntniß kommen, wie bey Fichte das Absolute.

Die kantischen Dinge an sich verdienen also den so gar großen Spott nicht, mit dem sie von der fichteschen Schule verfolgt wurden. Man hat sie indeß mehr des Zusammenhangs willen, in welchem sie mit andern Behauptungen dieser Philosophie, namentlich mit den Theorien

von Zeit und Raum stehen, angegriffen. In dieser Hinsicht sind sie freylich etwas räthselhaft. Aber der gute Kant wollte sich nicht gerne von dem Standpunkte der gewöhnlichen Ansicht (der Reflexion sagen die Fichtianer) entfernen, und daher mußte er auch mit seiner ganzen Philosophie auf halbem Wege stehen bleiben. Wie mühselig hat er sich daher nicht in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft herumgearbeitet! Dieses Bestreben, eine Philosophie auf dem Reflexionspunkte aufzufinden, macht Kanten aber mehr Ehre als Schande, denn übersprungen ist dieser Punkt leicht, ohne daß doch dabey eine reelle Theorie gewonnen wird. Ich für meinen Theil will diesen Punkt wohl gerne überspringen lassen, daferne nur etwas Haltbares aufgefunden wird.

Ich glaube nicht nöthig zu haben, in ein größeres Detail einzugehen, um zu zeigen, daß die kantische Philosophie nur ein bloßer Ansatz zur Philosophie ist. So billig ich auch bin, ihr viel Rühmliches einzuräumen, so muß ich doch mit den Fichtianern behaupten, daß ihr wahre Begründung und vollkommener Zusammenhang fehlt. Freylich that der menschliche Geist mit ihr den ersten Schritt zur wissenschaftlichen Philosophie, freylich sind wir durch

sie in einem Jahrzehend weiter fortgerückt, als unsere Ahnen in Jahrtausenden: aber Totalität kann ich ihr nicht zugestehen. Ihre ganze Konstitution arbeitete auf den Idealismus hin, ja Fichte selbst behauptet, daß Kant mehr gewußt als gesagt habe.

Grundzüge der Fichteschen Philosophie.

Daß Kant eine unvollendete Philosophie aufgestellt habe, sahen wir. Er hatte der Natur ihre wichtigsten Eigenschaften genommen und sie dem menschlichen Geiste zugetheilt, er hatte Ursache, Zeit und Raum, Wesentliches und Nothwendiges von ihr getrennt, und sie dennoch selbst noch bestehen lassen: der Idealismus war durch ihn vorbereitet, aber noch nicht ausgesprochen. Fichte trat nun auf, und sprach den Idealismus keck über die Natur aus: nach ihm existirt nichts Reales als das Ich oder der Geist, und die Welt ist eine bloße Schranke und Negation.

Das Ich nemlich oder der Geist setzt sich bey ihm selbst, ist also nicht geschaffen noch weniger jemanden unterthan, und sucht sich nach allen Richtungen hin zu verbreiten. In diesem Bestreben wird es gehindert, es fühlt sich in Schranken, und diese Schranken werden ihm

zu einer Welt. Da diese Schranken, als dem Ich anklebend, geistiger Natur sind, so ist auch die Welt selbst nichts als ein bloßer Gedanke, folglich hat das Universum selbst ausser dem Ich keine Realität. Es giebt also kein Ding an sich, wie es Kant noch aufstellte, sondern die Welt ist nichts als Erscheinung, aber freylich eine nothwendige Erscheinung, denn das Ich setzt sich nothwendig eine Welt gegen über. Ohngeachtet also die Natur sowohl als unser Körper nichts als bloße Gedanken sind, so können wir sie doch nicht wegdenken, sondern, so fern wir an unsern Geist glauben, müssen wir auch an die Welt glauben; so fern wir uns geistig vorstellen, so fern müssen wir uns auch körperlich und in einer Welt vorstellen. Es hängt also nicht von unserer Willkühr ab, uns eine Welt zu denken, sondern wir müssen sie nothwendig denken, doch hat sie ausser dem Gedanken keine Realität.

Fichte nimmt also ein Reales an, macht es aber zu weiter nichts als zu einer nothwendigen Vorstellung: Kant hatte nichts Reales gelassen, denn Welt und Gottheit konnten bey ihm mit gleichen Gründen bewiesen und vernichtet werden: Fichte dagegen nimmt das Ich als reell an, und insofern auch die Welt. Aber Gott? —

Die Fichtesche Philosophie behauptet, daß sich die Welt wie ein Traumbild aus unserm Geist (aus dem Ich) ablöse, und also auch nicht mehr Realität wie ein Traumbild habe. So wie jeder Einzelne während des Schlafs seine eigenen Träume hat, so träumen alle Menschen, die sich auf irgend einem Punkt (Erde, Planet) bey einander befinden, ihren gemeinschaftlichen Traum, und das ist nun dieser Planet mit allen Sonnen sowohl als mit seiner eigenen Gestaltung und allen auf ihm vorfallenden Begebenheiten. Aber so wenig wir während des Träumens selbst daran denken, daß uns unser Geist ein Trugbild vorgauckelt, so wenig fällt es uns im Wachen ein, die Welt für ein Trugbild zu halten. Bloß der Philosoph ist der kluge Kopf, der es weiß, daß die Welt ein bloßes Traumbild ist, und er hat mehrere Arten, dieses zu beweisen.

Zuerst sind ihm die Wahnsinnigen ein Beweis, daß an der Welt keine Realität ist. Der Geist (das Ich) der Wahnsinnigen hat sich von der allgemeinen Träumerey, in welcher alle Menschen befangen sind, losgerissen, und sich eine eigene Welt erträumt. In dieser besonders geträumten Welt ist der Wahnsinnige zu Hause, in ihr lebt er, auf sie beziehen sich alle seine Vorstellungen, und da wir Andere von

dieser seiner Welt nichts wissen, so erscheint er uns freylich als ein Irrer. Aber er ist im Grunde eben so gescheidt als wir, und beweist, daß unsere Welt wenigstens für ihn keine Realität hat. Wir glauben, auf jeden Menschen mit offenen und gesunden Sinnen müsse die Welt einwirken, aber eben an dem Wahnsinnigen sehen wir, daß diese Annahme falsch ist: also hat überall die Welt keine andere Macht und Realität, als die wir ihr selbst (freylich ohne daß wir es selbst gewahr werden) einräumen. Die Nachtwandler zeigen dieselbe Erscheinung in anderer Hinsicht. Während sie schlafen, und also von aussen keine Eindrücke empfangen können, um zu wissen, wo sie sind, gehen sie doch überall wie bekannt herum: sie schlafen, und klettern doch auf den Dächern herum, ohne zu fallen. An ihnen sieht man also, daß die vermeinten Eindrücke von aussen eine bloße Täuschung sind, und daß der Geist ihrer eigentlich nicht bedarf, sondern sogar mit geschlossenen Sinnen sich gut und richtig in die Welt zu finden weiß: die Welt muß also nichts Reales sondern ein bloßes Bild unsers Geistes seyn, in dem er von und für sich selbst heimisch und bekannt werden kann.

Aber nicht an diesen gemeinen Erscheinungen allein sondern auch durch philosophisches

Raisonnement läßt sich beweisen, daß die Welt nichts sey, als ein bloßes Traumbild.

Sobald nemlich der Philosoph ein System aufstellt, das alle Erscheinungen aus der vorausgesetzten Idealität der Dinge vollständig erklärt, das in sich selbst geschlossen und streng wissenschaftlich ist, so muß diese anfangs bloß hypothetische Idealität zur wirklichen und nothwendigen werden. Die Wissenschaftslehre ist nun ein solches System, also ist auch die Idealität aller Dinge erwiesen.

Also die Wissenschaftslehre ist ein Beweis, daß an der Welt kein Realität ist, daß uns mit der Welt ein bloßes Trugbild vorgegauckelt wird. Fichte sammt seinen Jüngern hat darüber Folgendes vorzutragen.

Kant hat, beginnen sie, das Denken als Denken zergliedert (in den Antinomien, Kategorien u. dgl.) und statt Wahrheit nichts als Widersprüche hinterlassen. Wenn also diese große Zergliederung des Denkens zu nichts als zu Widersprüchen führt, so folgt, daß man einen andern Weg zur Wahrheit einschlagen müsse, als der des bloßen Denkens. Die Vernunft, dies geistige Vermögen voll innerer Einheit, kann unmöglich zu Widersprüchen führen. Das

Denken muß also nicht die höchste Eigenschaft der Vernunft, sondern nur eine von niederer Art seyn. Vielleicht ist das bloße Setzen an und für sich, oder das Behaupten ohne allen weitern Grund der höchste Charakter der Vernunft. Ja, dieses absolute Setzen ist gewiß der höchste Charakter der Vernunft, wenn sich daraus das Denken vollständig erklären, und mit allen seinen Widersprüchen auflösen läßt. Ein Versuch der Art ist die Wissenschaftslehre. Von der einen Seite sieht sie, wie das absolute Setzen wirklich der Vernunft eigen ist, von der andern zeigt sie, wie aus dem absoluten Setzen das Denken vollkommen als eine niedrigere Geisteshandlung erklärt werden könne.

Es ist also hier nicht die Rede von einer Seele, noch weniger von den metaphysischen Eigenschaften eines Geistes, sondern von bloßen Gedanken oder geistigen Thathandlungen. Denn da wir von nichts als von Gedanken wissen, so können wir auch nichts von der über das Denken hinaus liegen sollenden Seele wissen. Wir bleiben bloß bey Gedanken oder geistigen Operationen stehen, und vergleichen diese mit einander; wir fragen, ob alle geistige Operationen im Denken bestehen, oder ob es noch höhere geistige Operationen als das Denken geben kann. Da erfahren wir denn, daß das

Denken (das Subjektive) und die ihm entgegenstehende Welt (das Objektive) nur auf einem niedrigern Standpunkt Realität und Sinn haben, und so wie das ihnen coordinirte Wollen auf dem höchsten Standpunkte verschwinden; daß dieser höchste Standpunkt das absolute Setzen (schlechthin behaupten) der Vernunft ist, worinn und womit alle Realität begriffen wird; und daß auch alle Bestrebung des Ichs dahin geht, sich aus dem Denken und der Welt (als dem niedrigern Standpunkt) zu dem reinen und absoluten Seyn zu erheben.

Die Wissenschaftslehre zeigt an dem ersten besten logischen Satz, daß das absolute Behaupten der Grundcharakter des Ichs ist, ja daß es selbst nur in so fern existirt als es sich selbst setzt. Sie stellt daher Folgendes als den ersten und schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens auf: „Das Ich setzt, ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn," oder, mit andern Worten: „Wir Menschen sind schlechthin, weil wir sind, und sind schlechthin was wir sind, beydes für unser Ich." Es ist also an keine Erschaffung des Ichs (der Seele) noch weniger an ein höheres Wesen, unter dem es steht, zu denken, sondern es existirt bloß für sich selbst oder durch sich selbst. Aber so wie dieser Grundsatz sowohl seinem Ge-

halte als seiner Form nach unbedingt ist, so kann es noch einen zweyten geben, der bloß den Form nach unbedingt ist, und einen dritten, der bloß dem Gehalte nach unbedingt ist. Dieser zweyte Satz ist der: „Dem Ich (der Seele) wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich (eine Welt)“; und der dritte: „Ich setze im (absoluten) Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ So wie nemlich das Ich sich schlechthin setzt, eben so schlechthin setzt es eine Welt, aber dieses Setzen (Behaupten) einer Welt ist eine niedrigere Operation, und fällt nicht im reinen und absoluten Ich vor, sondern in dem gemeinern. Es giebt also ein doppeltes Ich, ein höheres und ein niedrigers: im höchsten Ich ist ausser dem Ich gar nichts zu bemerken, und nur im niedrigern Ich findet man eine Welt entgegen stehend. Das Subjektive (niedrige Ich) und Objektive (die Welt) gilt also nur so lange, als das absolute Ich will; mithin hat das Denken und die Welt keine absolute Realität. Das rein Absolute ist der Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven. Diese beyden Bestimmungen sind daher auf dem höchsten Standpunkte als die entgegengesetzten Pole der schlechthin Einen, absoluten Urkraft anzusehen. Zwischen dem Ich und Nicht-Ich (dem ursprünglichen Subjektiven und Objektiven) hat folglich kein

qualitativer, sondern bloß ein quantitativer Unterschied statt. Hebt man diesen in Gedanken auf, so ist gar nichts mehr zu unterscheiden: das Subjektive und Objektive ist durch den absoluten Indifferenzpunkt verschlungen. Wir sagten: in Gedanken, denn das reine und absolute Ich ist eine bloße Idee, die nur zur Erklärung des empirischen Ichs (des menschlichen Bewußtseyns) unumgänglich nöthig ist. Man denke sich dies reine oder absolute Ich (so drückt sich Herr Fichte selbst in Nro. 46 des Intell. Blatt. der Erlang. Lit. Zeit. vom Jahre 1800 aus) wie den mathematischen Punkt. Der mathematische Punkt ist eine bloße Idee, und äusserlich nicht darstellbar, aber er muß zur Erklärung eines jeden, mit der Kreide oder sonst auf eine Art gezeichneten Punktes nothwendig vorausgesetzt werden. Das empirische Ich (der einzelne Mensch) ist ein solcher gezeichneter Punkt, der aber zu seiner philosophischen Erklärung den reinen oder bloß in der Idee gedachten Punkt (das absolute Ich) voraussetzt. Der Sinn des Satzes: „das Ich setzt sich schlechthin" ist also so zu fassen: Es ist in demselben nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtseyn gegebenen Ich, denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer

Idee des Ichs, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann. Ohne jene Idee aber wäre auch das gemeine Ich nicht möglich. Denn es strebt von allen Seiten nach der Realisirung jener absoluten Idee, und Leben und Wissenschaft ist nichts Anderes als das Bestreben, sich dem Absoluten immer mehr zu nähern.

Aus dieser Unterscheidung des Ichs in das reine und empirische kann nun das ganze Bewußtseyn d. h. der ganze Inbegriff der Vorstellungen von Geist und Welt erklärt werden. Die Wissenschaftslehre ist eine solche Erklärung.

In dem ganzen theoretischen Theile der Wissenschaftslehre wird gezeigt, daß der gewöhnliche Idealismus und Materialismus in allen Stufen, die sie ersteigen mögen, auf offenbare Widersprüche hinauslaufen. Daher führt die Wissenschaftslehre einen Idealismus auf, der Subjektivität und Objektivität nicht absolut entgegengesetzt, sondern nur die beyden entgegengesetzten Pole einer und eben derselben Indifferenz seyn läßt. Fichte stellt Ichheit und Natur als Formen des Seyns auf, unter denen

das

das schlechthin Eine und Absolute erscheint: die Entgegensetzung beyder ist nur scheinbar. Das absolute Ich ist der Indifferenzpunkt, worin alle Subjektivität und Objektivität in Eins zusammen fällt. Die Vorstellungen von einer Natur kommen also nur scheinbar von aussen in das Ich. Aber das absolute Ich ist nur bloß Idee, nicht realisirt vorhanden, obgleich ohne diese ideale Absolutheit schlechthin kein Bewußtseyn möglich ist. Durch die Tendenz nach dem schlechthin Absoluten entsteht das Anschauen oder die produktive Einbildungskraft, wodurch wir das Afficirtseyn, als etwas unserm übersinnlichen Charakter Widersprechendes, nothwendig aus uns selbst heraustragen, und so eine Welt, als einen bestimmt erfüllten Raum, produciren. Aber das Wirken des menschlichen Geistes ist nicht bloß centrifugal sondern auch centripetal, wir gehen wieder in uns selbst zurück, und so entsteht der Geist oder die der Welt gegenüber stehende Reflexion. Ehe wir also zum Denken oder zur Reflexion kamen, waren in unserm Ich schon eine Menge geistiger Operationen vorgegangen, wodurch die Welt und wir selbst gesetzt wurden; aber wir wurden uns dieser Operationen nicht bewußt. Erst wenn der Geist wieder in sich zurück geht, setzt er sich als ein reflektirendes, denkendes Wesen, und jetzt erst werden wir unserer selbst bewußt.

Derjenige Philosoph also, der nur bis zum Denken oder bis zum Reflexionspunkt geht, wie Kant, hat die Wahrheit noch nicht gefunden, alle Thatsachen des Bewußtseyns noch nicht entdeckt. Nur wer über den Reflexionspunkt hinaus geht, kann das Bewußtseyn erklären. Die Wissenschaftslehre ist eine solche Philosophie, eine solche Erklärung. Aus jenen oben angegebenen dreyen Grundsätzen sucht sie das Bewußtseyn vollständig zu erklären. Ueber diese in der Wissenschaftslehre vorgetragene Erkenntniß (sagt Herr Fichte selbst) geht keine Philosophie, aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie, und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsers absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseyns durch ein entgegengesetztes Prinzip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewußtseyn und insbesondere Bewußtseyn unsers praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen darnach: (ohne Freyheit, und mit Freyheit) durch sie unserer Handlungen, — der Richtung unsers wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unserer Schranken

in das Unendliche fort. — In diesem System ist also die Unsterblichkeit vorzüglich begründet, und das Loos des Menschen ist eine immer grössere Veredlung durch den langen Verlauf der Ewigkeit hindurch.

Dafür aber kommt die Natur desto geringer durch. Die Natur ist hier eine todte Sinnenwelt und bloßer Niederschlag der Reflexion, ein durchaus nichtiges und ganz und gar ungöttliches Scheinwesen; bloß Hemmung und Schranke des sich ins Unendliche fort entwickelnden Geistes. Es ist hier gar nicht an ein belebtes und beseeltes Wesen (wie bey Herrn Schelling) zu denken. Der Mensch steht aber dafür auf einer höhern Stufe, die Tendenz geht beynahe zum Stoizismus, obgleich Herr Fichte selbst zwischen diesem und seinem System noch einen Unterschied macht. Er sagt nemlich: „Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das letztere erklären zu können, und unterscheidet sich dadurch von dem Stoizismus. Im consequenten Stoizismus wird die unendliche Idee des Ichs genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenügsam und unbeschränkt und es werden ihm

alle Prädikate beygelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Aber dieser Stoizismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseyns nicht erklären."

Die Natur ist demnach nichts Unabhängiges, nichts Ewiges; sie existirt nur durch das Ich, welches sie producirt hat. Das gemeine (empirische) Ich weiß von dieser Produktion nichts, und denkt sich daher die Natur oder die Dinge als unabhängig; es glaubt, nur durch die Sinne erhalte es die Eindrücke und Vorstellungen von aussen. Aber schon die Sinne gehören der Welt zu, und sind, so wie der ganze Körper, ein Theil der bewußtlosen Produktion des Ich. Sobald ich eine Welt durch mich producire, habe ich auch zugleich meinen Körper mit producirt. Auch der Körper ist so nichtig und vergänglich wie die Welt. Als ich einst zum Daseyn durch mich selbst kam, begriff sich mein Geist in dieser neuen Lage nicht: er gieng ausser sich heraus, und fand durch dieses Heraustreten aus sich selbst, eine Welt und sich selbst als Körper; aber dunkel und unbehülflich dünkte er sich, er zerfloß fast in den neuen Bildern, und erkannte sich demnach als Kind, als

eine unbehülfliche Existenz. Ein anderes Ich erschien ihm da als Vater, ein anderes als pflegende Mutter, die ihn, das junge unbehülfliche Ich, auf den Armen trugen und nährten. Diese Erscheinungen waren nothwendig. Sobald sich das Ich als in einer Welt erschien, mußte es sich dadurch im Zusammenhang mit derselben denken, daß es Eltern und Vorfahren von sich annahm: denn es ist ein Gesetz des Bewußtseyns, daß in der Welt nichts durch einen Sprung entsteht, sondern das Wichtigste wie das Unwichtigste von einem Ursprunge durch ein Vorhergehendes anheben muß. Aber der Körper hat ausser diesem nothwendigen Gedanken nichts Reelles, sondern ist bloßer, wenn gleich nothwendiger, Schein.

Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird also bey Herrn Fichte die Welt gemacht. Das Ich, welches die Welt macht, ist ein bloßes Thun, eine Thätigkeit, aber keine durchaus unendliche, sondern eine zugleich endliche; dieses endliche Ich, diese endliche Vernunft ist eben dadurch endlich, daß sie sich in der Welt erblickt, denn ihre eigene Endlichkeit ist eben die Welt. Dieselbe Bewandniß, die es mit den Eindrücken von aussen hat, hat es auch mit den Einwirkungen des Ichs auf die Natur: sie sind nichts als Täuschung.

Das Ich ist ein Bewußtseyn. Es giebt aber kein Bewußtseyn, ohne daß es sich in Subjekt und Objekt, in Geist und Welt zertheilt. Die Welt ist also nur durch das Bewußtseyn vorhanden. Wissen und Seyn sind nicht etwa ausserhalb des Bewußtseyns und unabhängig von ihm getrennt; sondern sie werden nur im Bewußtseyn getrennt, weil diese Trennung überhaupt zur Möglichkeit eines Bewußtseyns gehört. Der Punkt, wo beyde Eins sind, ist das reine Ich, welches aber eben deswegen nicht zum Bewußtseyn kommen kann: ich weiß nur von mir dadurch, daß ich bin, und ich bin dadurch, daß ich von mir weiß. Mein Ich ist also nur dadurch, daß es sich setzt, daß es thätig ist. Thätigkeit ist der Grundcharakter des Ichs. Aber das Ich hat keine unbestimmte Thätigkeit, sondern diese ist immer bestimmt; sie findet immer etwas, worauf sie sich richtet, worauf sie sich richten muß. Der Thätigkeit des Ichs wird also immer eine Widerstand entgegengesetzt. Wo und wie fern du Thätigkeit erblickst, erblickst du auch Widerstand; denn ausserdem erblickst du keinen Widerstand: aber so wie die Thätigkeit dein Eigenthum ist, eben so gewiß ist es auch der Widerstand. Denn daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich ein Resultat der Gesetze des Bewußtseyns: der Widerstand ist eine bloße Folge davon, daß

du dich als ein erkennendes Wesen findest. Dieser Widerstand ist das Gegentheil der Thätigkeit, also ruhig, mit keiner größern Masse von Kraft begabt, als nöthig ist, um zu bleiben, was er ist, und um der Einwirkung der Freyheit auf seinem Boden zu widerstehen. Dieser Widerstand erstreckt sich ferner so weit, als deine Thätigkeit; da sich nun Thätigkeit durch dein ganzes Bewußtseyn hindurch erstreckt, so erstreckt sich auch der Widerstand durch dein ganzes Bewußtseyn. So weit du denkst, so lange du denkst, steht dir immer dieser Widerstand als Universum entgegen. Aber du setzest dich auch als wirkend auf dieses Universum, denn du setztest dich absolut als thätig, und kannst nun diese Thätigkeit nicht anders als an der Bearbeitung des ruhigen Stoffes zeigen. Nemlich du denkst, aber dieses Denken wird bald zu Zweckbegriffen; diese Zweckbegriffe sollen den rohen Stoff meistern und bearbeiten, und du willst also, du hast nun den Begriff des Wollens. Es soll ein Seyn aus deinem Begriffe folgen, willst du. Dieses Wollen ist eben so absolut, als dein Ich, denn es ist nichts Anderes als dein Ich. Es giebt eine absolute Unabhändigkeit und Selbstständigkeit des bloßen Begriffs, zu Folge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive; aber wie ist Kausalität des Subjektiven auf das Objektive möglich? Der Begriff muß

mir selbst als objektiv, als ein Wollen erscheinen: das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, muß mir zu einem Willen werden. Mit diesem Willen soll ich, will ich auf das Universum, oder die Natur, oder den Stoff wirken. Aber es ist unmöglich eine Wirkung auf ihn durch etwas Anderes zu denken, als was selbst Stoff ist. Ich muß mir daher selbst zu Welt, zu Natur, oder zu Stoff werden, und in wie fern ich mich so erblicke, erblicke ich mich als materiellen Leib. Ich, als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulirter Leib, und die Vorstellung meines Leibes ist nichts Anderes, denn die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt, mithin mittelbar nichts Anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Kausalität. Wenn ich hier abermals das Subjektive und Objektive des Bewußtseyns trenne, so kann ich den Willen wieder vom Leibe in Gedanken trennen, und erstern das Subjektive, letztern das Objektive nennen. Aber diese Unterscheidung ist, wie alle Unterscheidung, ausserhalb des Bewußtseyns nichts.

Auf dem gewöhnlichen Standpunkte des Lebens, auf dem der gemeine Menschenverstand steht, nimmt man an, die Welt ist für sich selbst. Die Dinge sind auf diesem Standpunkte das

wirklich, was sie nach der Erscheinung sind: so und so kommt mir die Welt vor, und so wie sie mir vorkommt, so existirt sie wirklich und in der That; die Vorstellungen von den Dingen erzeugen sich dadurch, daß sie auf mich einwirken. Aber wenn ich nun nach dieser Annahme nichts Anderes als ein passives Wesen bin, auf welches die Welt nach Belieben einwirkt, wie kommt es denn, daß ich mir eigene Zwecke bilde, nach denen ich die Welt umändere? Wie ist es möglich, daß sich die so reelle Körperwelt nach einem Begriff umschaffen läßt, den mein Geist bloß für sich selbst entworfen hat? Wie kann sich mein passiver Zustand so schnell in einen thätigen, und wie können die so reellen Dinge ausser mir sich so schnell in nachgiebige Wesen verwandeln? Wie ist es möglich, daß die zuvor unabhängige Welt so schnell abhängig wird, und statt Vorstellungen zu erzeugen, selbst durch Vorstellungen total umgeschaffen wird?

Diese Fragen sind durch die vorstehende Ansicht alle gehoben. Das Ich producirt (aber unbewußt) die Welt, und schreibt sich mithin auch das Vermögen zu, durch seine eigene Thätigkeit dieser Production mancherley Umbildungen zu geben. Indem sich das Ich aber diese Kraft zuschreibt, muß es sich selbst zu einem Theil der Welt, mithin zu einem Körper ma-

chen. Aber dieser Körper ist nichts Anderes, als der objectiv betrachtete Wille: er ist so gut eine Täuschung und Nichtigkeit, wie die Welt, aber eine nothwendige Täuschung, gerade so wie die Welt. Wie ein Objektives jemals zu einem Subjektiven (die Welt zu Vorstellungen) und wieder umgekehrt ein Subjektives zu einem Objectiven (ein Wollen oder Zweck des Geistes in der Natur erreicht und ausgeführt) werde, läßt sich also nur dadurch erklären, daß Subjektives und Objektives im absoluten Ich durchaus Eins, und nur im empirischen Ich zum Behufe des Bewußtseyns getrennt sind.

Das absolute Ich ist also der Träger des ganzen menschlichen Bewußtseyns. Es kommt nie zum Bewußtseyn, aber von ihm hängt alles Bewußtseyn ab. Es spaltet sich selbst in Subject (Geist) und Object (Welt), und daher sind beyde etwas Untergeordnetes, die auf dem höchsten Standpunkte verschwinden. Zu diesem höchsten Standpunkte kommt nur der Philosoph, wenn er die Thatsachen des gewöhnlichen Bewußtseyns analysirt. Das Folgende kann einen Begriff davon geben.

Wenn man den Satz A = A oder A ist A betrachtet, und von ihm einen Beweis fordert, so sagt jedermann dieser Satz sey absolut und

durch sich selbst, ohne allen weitern Grund, gewiß. Mithin schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin und ohne allen weiteren Grund zu setzen: man sagt, wenn A ist, so ist A, und bekümmert sich übrigens über das wirkliche Daseyn eines A weiter nicht. Nur der nothwendige Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz wird absolut angenommen. Es wird dadurch also behauptet, es sey im Ich (denn das Ich urtheilt ja hier) etwas, das sich stets gleich, stets Ein und eben dasselbe sey, daß mithin auch Ich = Ich sey. Ich = Ich oder Ich bin Ich hat nun aber eine ganz andere Bedeutung als A = A, denn dieser Satz Ich = Ich gilt nicht nur der Form, sondern auch dem Gehalte nach als wahr und absolut. Wir finden auch, daß vor allem Setzen im Ich, das Ich selbst gesezt seyn müsse. Denn man hatte im Satze A = A den Zusammenhang oder die Copula zwischen beyden, die wir X nennen wollen, schlechthin gesezt; diese Copula führte uns auf den Satz: Ich = Ich: also mußte auch der Satz Ich = Ich schlechthin oder absolut gesezt seyn. Das Ich sezt sich also durch sich selbst. Das Setzen des Ichs durch sich selbst ist aber sein reiner Charakter: das Ich sezt sich selbst und ist vermöge dieses Setzens durch sich selbst, denn das auf sich selbst gegründete und durch sich selbst gesezte Ich, liegt allem Handeln des

menschlichen Geistes zum Grunde. Dasjenige Wesen also, dessen Seyn darinn besteht, daß es sich selbst als seyend sezt, ist das Ich als absolutes Ich; so wie es sich sezt, so ist es, und es ist, so wie es sich sezt. Aus der Analysis des Satzes A = A haben wir also die Existenz eines absoluten Ichs erwiesen oder aufgefunden. Aber dieses absolute Ich kommt weiter nicht im Bewußtseyn vor, sondern spaltet sich bald zum Behuf des Denkens in ein Subjectives (Geist) und ein Objectives (Welt) Nemlich aus dem Satze — A ist nicht = A (d. h. das Gegentheil von A ist nicht A), der auch unbedingt als wahr angenommen wird, und ebenfalls im Bewußtseyn als Thatsache vorkommt, ergiebt sich, daß, so gewiß ein Ich existirt, eben so gewiß demselben ein Nicht-Ich (Welt) entgegengesezt werde, das ebenfalls so absolut wie das Ich seyn müsse. Da sich aber durch diese entgegengesezten Behauptungen die Einheit des Bewußtseyns heben, und Realität und Negation absolut in Bewußtseyn vereinigt seyn würden, wodurch das Bewußtseyn selbst aufgehoben werden würde: so folgt, daß das Bewußtseyn überhaupt, in so fern es Einheit ist, das absolute Ich ausmacht, daß aber in diesem absoluten Ich eine Spaltung in ein niedriges oder empirisches Ich und in ein Nicht-Ich vorgehen muß. Das Ich soll sich

selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Das gleiche Ich ist das absolute Ich, und in so fern untheilbar: das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, ist theilbar. Es ist also auch dieses ein Gesetz des Bewußtseyns, daß ich im absoluten Ich dem theilbaren Ich ein Nicht-Ich entgegen setze. Das absolute Ich enthält nemlich alle Realität, aber in der Folge theilt es diese Realität halb dem empirischen Ich und halb der Welt zu. Die Realität der Welt ist also eine übertragene, keine ursprüngliche Realität. Sobald ich mir meiner bewußt bin, steht mir auch die Welt gegenüber, aber nicht als absoluter Gegensatz, sondern nur als die andere Hälfte meiner eigenen Realität, und das absolute Ich zeigt sich nur noch als die Einheit des Bewußtseyns zwischen Realität und Negation. Das Daseyn des absoluten Ichs ist also aus der Einheit des Bewußtseyns erwiesen.

Will man sich das Ganze noch mehr verdeutlichen, so denke man an Spinoza. Auch er hat ein absolutes Ich, versetzt es aber in Gott. Gott ist bey Spinoza dasjenige Wesen, dessen Theile die einzelnen Ichs sind. So wie sich bey mir eine einzige Vorstellung zu der ganzen Reihe aller der Vorstellungen verhält, die mein Ich ausmachen, so verhalte ich mich zu Gott;

ich bin eine bloße Modification von Gott. Das reine Bewußtseyn, welches alle die einzelnen Ichs unter sich bewältigt, und so in alles menschliche Denken Einheit bringt, ist Gott; das empirische Bewußtseyn ist hingegen das individuelle oder empirische Ich. Bey Spinoza liegt also das absolute Ich in Gott, bey Fichte aber im Bewußtseyn. Herr Fichte will nemlich das Bewußtseyn nicht überschreiten, weil er nicht zum Spinozismus kommen will; denn er sieht nicht ein, durch was Spinoza berechtigt werde, über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen.

So existirt also nichts als Thätigkeit, so wird also das Bewußtseyn bloß durch sich selbst getragen. So kann man also auch nicht fragen: was war ich denn, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? denn die Antwort darauf ist: ich war gar nicht, denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur in so fern, als es sich seiner bewußt ist, und jene Frage beruht auf einer bloßen Täuschung.

Aus der Annahme eines absoluten Ichs im empirischen geht alles menschliche Leben hervor. Das Ich fühlt sich als absolut und doch von einer Welt abhängig. Es strebt sich also der Welt zu entreissen, und seinem absoluten Zustand näher zu bringen. Ungeachtet es hier nur

Schritt für Schritt weiter kann, so giebt es diese Bestrebung nie auf. Das absolute Ich ist die Idee, die der praktischen Forderung des Ichs, alle Realität in sich zu begreifen, und die Unendlichkeit zu erfüllen, zum Grunde liegt. Das Ich strebt nach realer Absolutheit, aber es findet sich in jedem Momente beschränkt. Dieß Streben in Verbindung mit dem Gefühle der Beschränktheit ist das mächtige Triebrad des menschlichen Geistes, das nie stille stehen kann, und den Menschen von einem Zustand in den andern hinüber treibt; ist der Grund, warum der Mensch Ideale von sich und der Welt entwirft, und sich und die Welt nach diesen Idealen umgestaltet. In so fern das Ich nach absoluter Unbeschränktheit strebt, geht sein Streben darauf aus, alles Streben selbst aufzuheben. Denn wo noch ein Streben ist, da hat nothwendig Beschränktheit statt, aber das Ziel des Ichs ist nicht Beschränktheit sondern Unbeschränktheit. Nur durch das Streben, wodurch alles Streben aufgehoben wird, zeigt sich der übersinnliche Charakter des Ichs, und nur in dieser Hinsicht ist das Ich absolut. Die ganze Welt der Ideale, alle Bilder einer schönen Phantasie entspringen aus diesem absoluten Charakter des Ichs. Denn die Absolutheit des Ichs ist nicht durchaus real, sondern vor der Hand nur ein Ideal, das das

Ich von sich hat, und das nach dem Charakter des Ichs immer ein Ideal bleiben wird. In so fern daher der Mensch die Idee des Absoluten in sich hat, und seinen Grundcharakter in ihr sucht, nur in so fern ist er der Poesie und Kunst fähig, und nur in so fern erfreut er sich so innig an Poesie und schöner Kunst. Von der andern Seite fühlt er sich aber von dieser Absolutheit zur reinsten Moralität bestimmt. Denn der von der Idee seiner Absolutheit begeisterte Mensch muß alle sinnlichen Triebfedern des Handelns verachten, und nothwendig die Pflicht um der Pflicht willen ausüben. Der von der Idee des Absoluten geleitete Mensch kann das Gute nicht um einer Belohnung, nicht um des Glücks willen thun, sondern bloß um sein selbst willen, bloß um seinem übersinnlichen absoluten Charakter zu entsprechen. So ergiebt sich also der Hang des Menschen zur Veränderlichkeit, das Wohlgefallen desselben an Poesie und schöner Kunst, die Begeisterung desselben für reine Moralität aus der fichteschen Construktion des Bewußtseyns. So ist also die Idee des schlechthin Uebersinnlichen oder Absoluten der Punkt, von dem alles Bewußtseyn ausgeht, und zu welchem es zurückläuft.

Hier stehen wir also auf dem Punkt, daß wir das absolute Ich noch anders charakterisiren

können.

können. Es ist nicht das individuelle Ich, das dieser oder jener Person eigen ist, sondern das schlechthin Eine, über alle Individualität, Subjektivität, und Objektivität erhabene Ich, das allen Vernunftideen gemein ist, und vorausgesetzt werden muß, wenn irgend ein Bewußtseyn statt haben soll. Es ist nicht das Ich der Transscendentalphilosophie, sondern allen Intelligenzen, die nur denkbar sind. Das ganze unermeßliche Reich der Geister besteht nur in so fern, als die Idee eines absoluten Ichs ihr individuelles Ich bindet und zügelt, in Harmonie mit sich selbst setzt und des ewigen und unabhängigen Daseyns fähig macht. Das absolute Ich kommt also im gemeinen oder gewöhnlichen Bewußtseyn nicht als solches vor, aber aller Zusammenhang dieses Bewußtseyns und jede Begeisterung des Lebens ist ein Werk dieses absoluten Ichs.

Man sieht übrigens leicht ein, daß aus der fichteschen Philosophie eine stoische Moral hervorgeht, wie denn auch Herr Fichte in der Wissenschaftslehre ausdrücklich sagt, daß der Mensch Gott gleich werden solle. Denn das Prinzip der Sittlichkeit ist bey ihm der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freyheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle. We-

der Glück noch Belohnung soll der Zweck seyn, warum der Mensch handelt, weder Furcht noch Hofnung, sondern er soll sich bloß von der Idee der Pflicht leiten lassen. Handle schlechthin deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht gemäß, ist bey Herrn Fichte das formale Gesetz der Sitten, der kategorische Imperativ, der den Menschen zu Handlungen antreiben und dabey leiten soll.

Es folgt aus dem Bisherigen schon von selbst, daß in der fichteschen Philosophie die Einheit der Vernunft hergestellt wird, die in der kantischen Philosophie verlohren gieng. Die kantische Vernunft hatte sich in theoretische und praktische Vernunft getheilt, und die letztere baute das auf, was die erstere eingerissen hatte. Bey Fichte ist die Vernunft durchaus praktisch, denn ihr eigenes Seyn ist erst durch ihre eigene Thätigkeit entstanden. Die Vernunft ist nur dadurch theoretisch, daß sie sich auf eine niedrigere Stufe stellt, und daher gilt alle Theorie nur in Bezug auf das Praktische. Durch das Praktische wird allein das Wesen der Vernunft aufgefunden.

Die Wissenschaftslehre ist also dadurch Philosophie, daß sie das Bewußtseyn erklärt. Sie erklärt es auf keine erkünstelte, sondern auf

eine natürliche Art. Im gewöhnlichen Bewußtseyn kommt freylich nur ein bloßes Ich, und kein Nicht-Ich und kein absolutes Ich vor. Aber Nicht-Ich und absolutes Ich sind nur neue Namen für Dinge, die im Bewußtseyn beständig vorkommen. Das absolute Ich kommt ja als Grund des Bewußtseyns, als Grund aller Erhebung des Menschen, als Einheit bey allen noch so mannichfaltigen Vorstellungen vor; das Nicht-Ich kommt ja als Vorstellung der Welt oder der Dinge vor. Die Philosophie kann in keinem Falle dem gewöhnlichen Sprachgebrauch huldigen, denn dieser enthält nur Ausdrücke für die Gegenstände des empirischen Bewußtseyns, nicht aber für die Gegenstände des reinen oder philosophischen Bewußtseyns. Jede wahre Philosophie, die das Leben erklärt, kann für die Erklärung des Lebens nicht die gewöhnlichen Ausdrücke brauchen, denn da würde ja Erklärendes und Erklärtes mit einerley Ausdruck bezeichnet werden. In Ansehung der Wissenschaftslehre liegt freylich ein großer Anstoß darin, daß man für das Absolute nicht passende Ausdrücke genug hat; denn jeder Ausdruck liegt in der Sphäre des Subjektiven und Objektiven, und das Absolute soll doch die harmonische Einheit beyder seyn.

Die erste Forderung die die Philosophie an ihre Lehrlinge macht, ist die: merke auf dich selbst, beobachte dich selbst; kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, in dein Inneres. Du hast nichts, als deine Erfahrung, die dich mit Vorstellungen erfüllt, aber du kannst doch das in der Erfahrung Verbundene durch Freyheit des Denkens zergliedern, und so das Zufällige von dem Beständigen und Nothwendigen trennen. Trennst du auf diese Art Zufälliges und Nothwendiges, hebst du das Allgemeine immer mehr aus dem Besondern heraus, so kommst du zu unserer vorgetragenen Theorie.

Es fällt von selbst in die Augen, daß in diesem Systeme Gott nichts Anderes ist, als eine moralische Weltordnung. Es ist nemlich an keinen Weltschöpfer in dieser Philosophie zu denken, da jeder Mensch die Welt für sich selbst macht, oder da sie sich aus ihm selbst und in ihm selbst wie ein Traum bildet. Das Absolute, der Grund des Geistes, liegt ferner nach dieser Philosophie im Geiste selbst: also hat auch der Geist keinen Schöpfer und Regenten. Gott ist also allenthalben aus diesem Systeme verbannt. Damit indessen die Ichheit nicht gottloß werde, bindet ihr Herr Fichte die Moralität auf den Rücken, und was man insgemein um Gottes willen thut, soll man nach ihm um der morali-

schen Weltordnung willen thun. Die moralische Weltordnung ist der Glaube der Intelligenz, daß man recht thun solle, ohne nach einem Grunde zu fragen. „Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eigenes Innere befragen werdet, werdet ihn finden, daß jene Weltordnung das Absolut-Erste aller objektiven Erkenntniß ist, gleichwie euere Freyheit und moralische Bestimmung das Absolut-Erste aller subjectiven.“ Der wahre Atheismus besteht nach Herrn Fichte darin, daß man über die Folgen seines Handelns klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht. Obgleich die Welt nichts ist, als ein leerer Schein, so ist doch ihre Bedeutung das Klarste und Gewisseste, was es giebt: sie ist deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freye Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß

sie ihn nicht wenigstens noch in diesen Schranken (in der Welt) für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. — So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart.

Man sieht aus dem Bisherigen durchaus ein, daß die fichtesche Philosophie eine Ergänzung der kantischen ist, indem sie fast einerley Resultate mit ihr giebt. Man mag urtheilen von ihr, was man will, so bleibt es doch immer ein Vorzug, daß sie so sehr auf Moralität hin arbeitet. Es kann jedem sehr gleichgültig seyn, ob die Welt nichts als ein Schein oder eine in sich selbst gegründete Realität ist, wenn nur die moralische Würde der Menschheit in keinem dieser Fälle Abbruch leidet.

Kritik der Fichteschen Philosophie.

Eine ungemeine Schärfe des Arguments charakterisirt die fichtesche Philosophie, und wem es bloß daran gelegen ist, die Denkkraft zu üben, der versage sich das Studium dieser Philosophie nicht. Man findet nicht leicht ein so scharfsinnig angesponnenes und ausgeführtes Werk als die Wissenschaftslehre. Aber man hüte sich, Schärfe für Fülle zu halten. Die fichtesche Philosophie ist eine bloße Einseitigkeit.

Die Naturphilosophen haben letztern Beweis auch geführt, aber Fichte kann ihnen antworten. So wie er alles zu geistig nimmt, die Natur selbst nicht besser als einen Hund achtet, so stecken sie dagegen selbst in ihrer Natur so tief, daß sie den Geist zu Natur, die Freyheit selbst zum Resultat des Fatums verkehren. Ein edles Herz sträubt sich gegen diese Annahme. Was würden die alten Stoiker sagen, wenn sie von dieser Naturphilosophie hörten, sie, die sich

durch geistige Freyheit so sehr über die Natur erhoben, daß sie nicht einmal den körperlichen Schmerz als ein Uebel ansahen.

Bey der Lauheit unsers Zeitalters hätte ich es sehr gerne gesehen, wenn jemand die stoische Philosophie wieder ins Leben, gerufen hätte. Ich hatte in dieser Hinsicht alle Zuversicht auf Fichte gesetzt. Wie viel Schönes und Edles, wie viel Begeisterndes und Erhabenes hätte nicht aus dieser Schule hervorkommen können? Ja, die Unsterblichkeit selbst würde von ihr auf ehernen Grunde aufgeführt worden seyn! Die erste Anlage dieses Systems war freylich noch etwas roh, es mußte noch viele Bearbeitung an diesem Stoffe erfolgen, ehe er sich zu einigem Schmuck ausbildete. Aber es lag doch die Möglichkeit der Ausbildung zu etwas Herrlicherem in ihm. Ich kann es also nicht ohne Betrübniß ansehen, daß Fichte sein System selbst aufgegeben hat, und zur Schellingschen Schule hinüber zu wanken beginnt.

Ich gebe noch nicht alle Hoffnungen auf, und es könnte Fichten leicht wie Kanten ergehen, daß ein mächtigerer Genius sein System weiter ausspänne. Unsterblichkeit und Moralität, Dinge, woran wir gemüthliche Deutsche so gerne unser Herz hängen, möchten wohl nur durch dieses System begründet werden können.

In allgemeiner Hinsicht ist freylich ein nothwendiger Fortgang von Kant zu Fichte, von Fichte zu Schelling. Es war nicht möglich bey Kant stehen zu bleiben, es mußte eine höhere Begründung des Wissens versucht werden, und diese mußte, eben weil sie von Kant ausgieng, das geistige Prinzip des Denkens vorzüglich hervorheben, den Idealismus: aber eben diese Einseitigkeit, dieses Verweilen bey dem einem Extrem, mußte eine Philosophie des entgegengesetzten Extrems hervorrufen, eine Naturphilosophie. Daher ist es nun einleuchtend, wie weder Kant, noch Fichte auf das wahre Wesen der Dinge kommen konnten.

Die ungemeine Schärfe der fichteschen Philosophie ist also nur scheinbar, und deswegen ist diese Philosophie auch mit so viel Unbehülflichkeit verbunden, daß sogar die Deutschheit des Herrn Fichte in seinen neuesten Reden nur unbehülflich auftreten kann. Denn man kann nicht leicht zur Natur, die voll Bildsamkeit ist, aus dieser Philosophie hinüber kommen, und muß sich also ganz starr auf der geistigen Höhe bewegen. Die Versuche, welche einige Schüler des Herrn Fichte mit Anpassung seiner Philosophie an Poesie und Natur machten, sind auch ziemlich steif ausgefallen.

Es kann wohl heut zu Tage nicht mehr die Rede davon seyn, ob überhaupt entweder Idealismus oder Realismus gut und nützlich, oder nothwendig und einzig möglich sey. Es läßt sich im Voraus gar keine solche Frage beantworten, sondern man muß durch die That selbst an jedem idealistischen oder realistischen Systeme erproben, in wie ferne es alle die Probleme, welche von jeher der Philosophie zur Lösung vorgeschoben wurden, befriedigend erklärt. Weil Herr Fichte die große Macht des Gemüths über die Natur und viele andere bisher unerklärte psychologische Erscheinungen befriedigend aus dem Idealismus erklärte, so glaubte man schon, es lasse sich nun auch alles und jedes aus dieser Philosophie erklären, und nahm sie voreilig als die vollkommenste Philosophie an. Man bedenke aber, was der Idealismus für eine ungeheuere Maschinerie braucht, wenn man durch ihn das gesammte Weltall und die Geschichte im Allgemeinen sowohl als Einzelnen erklären will. Etwas ganz anders ist es mit der Naturphilosophie, denn in dieser ist der Mensch mit der Natur zusammen gewachsen, und sie treibt ihn geistig und physisch mit nicht größerm Kraftaufwande als die Baumblüthen im Frühling hervor. Bey Herrn Fichte ist aber das absolute Ich, daß er bloß in den Menschen zu legen scheint, der Grund des empirischen Ich's (jedes

einzelnen Menschen) und Behufs dieses empirischen Ichs gaukelt der Menschheit das Universum vor, welches aber nicht mehr Realität als ein Traumbild hat. Freylich schwebt nun das Ich über der Natur, und seine Existenz ist ganz metaphysisch gesichert; das Ich ist das Ewige und Absolute selbst, und geht nicht unter: bey Herrn Schelling ist Absolutes und Natur eins, beyde existiren nicht getrennt, und der Mensch ist nicht mehr, als eine Pflanze, welche emporwächst, blüht, und abstirbt. Um der leichtern Erklärung der Natur willen setzt also Herr Schelling das Edelste, was der Menschheit von jeher am theuersten war, auf das Spiel, und wenn sich keine andere Philosophie als die seinige denken ließe, so müßte es freylich ohne Gnade auf das Spiel gesetzt seyn; Herr Fichte aber nimmt von der Natur gar keine Notiz, so groß, so mächtig, so gesetzmäßig und majestätisch sie auch seyn mag, hält sich bloß an sein Ich, erhebt es hoch über den Wechsel aller Zeiten, und entreißt es so der Vergänglichkeit.

Wenn die Naturphilosophen die Natur selbst vollständig nach ihrer Theorie erklärten, so wäre freylich der Fichtianismus oder jede vorzüglich auf das Ich begründete Philosophie falsch und es ließe sich in aller Ewigkeit kein Heil von daher erwarten. Herr Fichte weiß wohl

nichts von der Natur, noch weniger sucht er sie zu erklären, denn sie ist ihm nur ein Vergängliches: er ist hier consequenter Kantianer, welcher Zeit und Raum bloß in sich setzt. Aber wir werden zu seinem Trost sehen, daß diejenigen, welche die Natur zu ihrem philosophischen Abgotte erheben, mit ihrer vollständigen Erklärung noch sehr zurück sind. Dadurch also wird vor der Hand wenigstens so viel gewonnen seyn, daß der Idealismus überhaupt noch nicht ganz gestürzt ist.

Bedeutend hat die Philosophie auf jedem Fall durch den Fichtianismus in der Methode oder Form gewonnen. Dies kam daher, daß Herr Fichte die Philosophie als Wissenschaft aufzustellen suchte, denn so mußte er die Form von Wissenschaft überhaupt, unabgesehen auf Philosophie, streng aufstellen. Man ist bey dieser fichteschen Form auch bisher so ziemlich stehen geblieben, und diejenigen, welche im Wesen der Philosophie selbst einen andern Gang nehmen zu müssen glaubten, haben uns dennoch die Grundsätze jener Form fast bis zum Ueberdrusse wiederhohlt. Die Nothwendigkeit des Zirkels in der Philosophie, ihre Analysis aus einem ersten unbedingten Grundsatz oder der Ausgang vom Absoluten und die endliche Heimfahrt zum Absoluten, und andere dergleichen formelle

Gesetze hat man bis jetzt noch in der Philosophie gebraucht, ohne des ersten Erfinders auch nur mit einem Worte zu gedenken.

Aber bedenken hätte Herr Fichte sollen, daß das Ich selbst schon mehr Natur als Absolutheit zeigt, und daß hier ein anderer Gang zu nehmen sey, als er selbst eingeschlagen hat. Es giebt z. B. keinen absoluten Gedanken, sondern jeder Gedanke ist entweder der eines männlichen oder weiblichen, eines jugendlichen, erwachsenen oder abgelebten Individuums. Das Ich steht also unmittelbar unter Naturgesetzen, und es hat nichts Reines und Absolutes. Analysirt man auch irgend eine Vorstellungsart oder Theorie, die ganz rein menschlich oder absolut zu seyn scheint, vollständig durch, so findet man, daß sie bloß nationell ist. In den neuern Zeiten haben z. B. wir Deutsche uns vorzüglich zu Philosophen berufen geglaubt, und haben unsere philosophische Theorien als die einzig wahren betrachtet. Aber es ist doch sonderbar, daß wir mit allen unsern angeblich absoluten Theorien nicht über unsere Nationalität hinausgekommen sind, daß wir fast durchgängig nur unsere Religion, nur unser Recht, nur unsere Tugend, nur unsere Metaphysik damit philosophisch aufstutzten, und so statt weltbürgerlicher Philosophie nur germanische Philoso-

phie zu Stande brachten. Unsere Natur hängt uns also so sehr an, daß wir sie selbst da nicht verleugnen, wo angeblich von ihr gar nicht die Rede ist.

Diese Engherzigkeit der Ansicht läßt sich in allem nachzeigen, was Herr Fichte selbst philosophisch neu begonnen hat. Sein geschlossener Handelsstaat z. B. macht den Menschen zu einer Ameise, die auf ihr kleines Hügelchen angewiesen ist. Um des Zwecks willen, daß es keine Armen gebe (welcher Zweck doch leicht auf andere Art erreicht werden kann) verwickelt Herr Fichte die Nationen zuerst in Kriege, um ihre Grenzen zu arrondiren, sperrt sie hierauf innerhalb derselben so ein, daß sie fast bey Todesstrafe nicht über dieselbe hinausgehen dürfen, entzieht ihnen alles Annehmliche des Lebens, auch Gold und Silber, und macht eine solche Staatsmaschinerie nothwendig, daß fast alle Zeit der Beamten mit Berechnungen auf die staatswirthschaftliche Gleichheit der Stände vergeudet wird. Und das alles, damit es keine Armen gebe!

Aber sonderbar muß sich der Philosophie winden, der den fichteschen Ursprung des Ichs verfechten will. Warum findet sich das Ich nothwendig als Kind in der Welt zuerst vor, und warum nicht ganz als körperlich vollendeter

Geist? Warum gleicht es in den meisten Fällen seinen Eltern nicht nur dem Körper sondern auch dem Geiste nach? Wie kann das elterliche Ich in das noch ungebohrne Ich einwirken? Ist diese Einwirkung abermals eine Täuschung? Ist also das ganze (fichtesche) Ich nicht eine Täuschung? Wenn es auch eine nothwendige Annahme ist, daß das empirische Ich (der einzelne Mensch) auch in Ansehung seines Geistes prädestinirt (dem Vater gleich) erscheint, warum liegt diese Annahme auch in so vielen fremden Ichs (andern Personen)? Ist mit meinem Ich zugleich die Möglichkeit und Beschaffenheit aller der vielen Millionen von Ichs ausser mir gesetzt? Trage ich also mit meinem Ich nicht eine Schachtel herum, worinn alle andern Ichs liegen, wie (nach einigen schlechten Physiologen) einst Adam in seinem Saamen alle Individuen seiner Nachkommenschaft? Ist der Glaube nicht natürlicher, daß nichts existirt als die Natur, daß sie mich wie ihre andern Produkte hervorgetrieben, und mir nur deswegen einen Geist beygegeben hat, damit sie sich durch mich, wie das Auge durch das Glas, betrachten könne? Warum stürzt sich die Mehrzahl der Ichs so gierig auf das Nicht-Ich, warum kämpfen sie auf Mord und Tod um dieses Nicht-Ich, wenn es so unbedeutend und achtungsloß ist?

Man bedenke ferner, daß es eine Thatsache des Bewußtseyns ist, daß sich das Ich durch gewisse Theile des Nicht-Ich (z. B. durch Wein, andere geistige Getränke, durch gewisse Speisen und sinnliche Vergnügen) sehr erhöhen und gleichsam noch geistiger machen kann. Wie ist es nun möglich, daß aus dem Gegentheil des Ichs eine größere Vergeistigung des Ichs entstehet? Wenn nach der schellingschen Schule Geist und Natur Eins ist, so sieht man wohl ein, wie ein gewisses Stück Natur (Wein) Geist haben, und das Ich damit verstärken kann: wenn aber bey Herrn Fichte das Nicht-Ich durchaus ohne Geist ist, wenn man es nicht anders als todt nennen kann, so bleibt hier etwas unbeantwortet, das die Philosophie doch beantworten sollte. Liegt hier etwa Täuschung, ist die Vergeistigung meines Ichs wieder nichts als Täuschung?

Und was ist denn im Grunde das Ich? Ist es nicht in allen Beziehungen ein elendes, schwaches Wesen? Und dieses kurzsichtige engherzige Wesen trägt in sich selbst nicht nur die große, majestätische und unendliche Natur herum, sondern sogar auch den ganzen Inbegriff der Einwirkungen der Ichs, die vor ihm waren! Was also die großen Dichter und Philosophen aller Zeiten gedichtet und geschrieben,

und

und somit in das Nicht-Ich hinüber gesetzt haben, auch diese ungeheuere Summe von geschriebenen und gedruckten Gedanken habe ich sammt der Welt aus mir selbst producirt! Mein kleines Ich ist also ein ungeheueres Magazin, aus dem ein ganzes Universum und unermeßliche Bibliotheken durch einen einzigen Zauberschlag entstehen! Das arme Ich ist also wirklich so ungeheuer reich! —

Das absolute Ich hat sich in zwey Theile gespalten: der eine ist Geist, der andere Natur. Wenn es nun wahr ist, daß die Natur ausser diesem Gegensatze nichts ist, daß sie nur dadurch entsteht, daß sie der Geist sich selbst nothwendig entgegensetzt, wie ist es nun möglich, daß das Ich einen so großen Abscheu gegen das Nicht-Ich haben kann? Nemlich alle Sucht des Menschen zur Veränderung soll aus seiner Abneigung gegen das Nicht-Ich entstehen. Nun ist aber das Nicht-Ich nur der eine Pol des Absoluten, also in der That ein Absolutes selbst, wie kann also ein Theil des Absoluten den andern so hassen?

So sehr sich auch die fichtesche Philosophie anmaßt, das Räthselhafte endlicher Geister zu lösen, so wenig löst sie doch: wir werden nur aus allen gemeinen Räthseln hinüber in höhere Räthsel vertrieben.

Uebrigens ist es niemanden zu verdenken, wenn er die moralische Weltordnung des Herrn Fichte für baaren Atheismus nimmt. Es war ein freylich nothwendiger aber doch sonderbarer Einfall, der eigentlich zu vieler Immoralität hätte führen können. Als Herr Schelling noch auf dem fichteschen Standpunkt sich befand, und also auch von moralischer Weltordnung zu sprechen hatte, kam er mit seiner größern Consequenz auf sehr schlimme Folgerungen. Er meynte nemlich, wenn der Mensch recht thun solle, ohne nach einem Grunde zu fragen, so müsse er auch glauben, daß endlich der moralische Zweck der Menschheit von selbst siegen werde, es möchten sich demselben auch noch so viele Hindernisse und Immoralitäten entgegen stemmen. Es sey also, sagte Herr Schelling, bey der moralischen Weltordnung auf alle die Immoralitäten mit gerechnet, welche ihr entgegen arbeiten würden, so daß sie dennoch über dieselben siegen werde; mithin trete diese moralische Weltordnung um so früher ein, je mehr Immoralitäten verübt würden, indem nemlich das bestimmte und festgesetzte Quantum Immoralität früher consumirt würde. — Die Folgerung daraus war natürlich die, daß die Menschen nur recht unmoralisch seyn durften, um die moralische Weltordnung desto früher herrschend zu machen, daß also überhaupt lieber

Immoralität als Moralität gepredigt werden sollte. Herr Fichte hatte das freylich nicht gesagt, aber diese Anwendung lag ganz in dem Begriffe seiner moralischen Weltordnung.

Aus dem allen ergiebt sich, daß die fichtesche Philosophie mehr ist als die kantische, daß sie aber doch auch viele Mängel hat. Gegen die Naturphilosophie wird sie das Feld so leicht nicht mehr behaupten.

Grundzüge der Schellingschen Philosophie.

Der Mensch schmiegt sich so gern an die Natur, und lebt so gerne in ihr. Sie ist ihm ein geliebtes Wesen, an dessen Busen er sich immer legen möchte. Alles Wunderbare und Große an ihr bewundert er, und er macht lange und beschwerliche Reisen, um sie in allen ihren Herrlichkeiten und Wundern anzustaunen. Gerne erhebt sich der Mensch zu den Lichtern, die ihm vom Firmament herab Hellung und Wärme senden, aber gerne senkt sich auch sein Blick zu den Kindern des Frühlings, zu den lieblichen Blumen und Blüthen der Erde; er studiert nicht allein die Gesetze und die Natur der Sonnen, Monde, und Sterne, sondern sucht auch die Gesetze der bescheidenen Pflanzenwelt aufzuspüren. Er kämpft sich auf Leben und Tod mit seinen Gegnern um den Besitz der Schätze der Natur ab. Vielfältig fühlt er sein Daseyn mit der Natur verwachsen, tiefer ergreifen ihn ihre Schönheiten als die Gebilde der Kunst, und mit

allen seines Gleichen, mit allen Völkern der Mit- und Vorwelt äussert er sich gerne dahin, daß die Natur etwas Großes, Majestätisches und Ewiges sey.

Hat also diejenige Philosophie Recht, welche die große Natur zu einem Nicht-Ich, zu einer Schranke, zu einem bloßen Trugbild macht? Soll das eine bloße Schranke des menschlichen Geistes seyn, was in sich ein vielseitigeres und herrlicheres Leben hat, und dessen Unermeßlichkeit so sehr gegen die Befangenheit eines endlichen Geistes absticht?

Auf diese Ansichten gestützt, und die Unzulänglichkeit eines einseitigen Idealismus fühlend, erhebt sich eine Philosophie, welche sowohl Geist als Natur auf ihre wahre Bedeutung zurückführen will. Sie nennt sich Naturphilosophie, weil sie behauptet, daß sie das Absolute nicht als von der Natur getrennt, sondern vielmehr als sich durch und in der Natur offenbarend erkenne. Das Absolute oder Göttliche wird von ihr ganz durchschaut, weil eben die Natur die Offenbarung dieses Göttlichen ist, und beyde nicht reell getrennt sind.

Nach dieser Philosophie existirt nichts als Gott, und die Welt ist seine Selbstoffenbarung.

Der Mensch existirt nur abhängiger Weise, und ist nichts als ein bloßes Produkt dieser Welt oder Natur. Denn die Welt besteht nicht bloß körperlich sondern auch geistig. In jedem Theil der Welt, in jedem Produkt der Natur ist auch Geist vorhanden, denn Körperliches und Geistiges sind durchaus Eins. Gedenke hier der alten Philosophen Griechenlands. Auch sie behaupteten, daß die Natur nicht ohne Geist sey. „Die Natur hat eine noch vollkommnere Vernunft als der Mensch. Denn die Natur zeugt Menschen mit Vernunft begabt, also muß sie selbst das noch vorzüglicher besitzen, was sie andern schon so vorzüglich mitgiebt. Die Welt ist ein lebendes und vernünftiges Wesen eben so gut, als das Thier und der Mensch. Geist ist also der Natur nicht minder eigen als dem Menschen. Denn Natur ist das, was das ganze Universum unter sich bewältigt und erhält, und dieses nach einem inwohnenden geistigen Prinzip thut. Die Natur ist mithin wahrhaft göttlich. Die höchste Potenz der Wesen ist die, worunter wir das All begreifen, welches die Basis der ganzen Natur ausmacht; u. s. w.“ So sprachen namentlich die alten Stoiker.

Nicht in einem bloßen Ich liegt also die Welt, sondern in Gott. Gott oder das Absolute allein ist der Grund alles Daseyns, und al-

les Daseyn spricht sich in der Naturwelt aus. Durch die Natur zeigt sich Gott allgegenwärtig, denn er ist nicht von der Welt getrennt. Die große Natur ist also in so fern ein Ewiges und von dem Menschen Unabhängiges; der Mensch hingegen ist nur eine ihrer unzählichen Geburten, und kostet ihr nicht mehr Mühe als der Stein, die Pflanze, und das Thier. Der Geist, der im Menschen liegt, und den ihr so sehr bewundert, ist aus dieser Gesammtnatur genommen, denn nicht bloß Körperliches sondern auch Geistiges theilt die Natur ihren Produkten zu. Auch die Pflanze hat ihren Sinn, und das Thier seinen Geist, nur treten hier Sinn und Geist nicht in solcher Vollendung als in dem Menschen auf.

Aus dem Fichtianismus selbst kann man die Wahrheit dieser Behauptung erweisen. Mit dem empirischen Ich dieser Philosophie ist zugleich die ganze Wirksamkeit von den Millionen und Billionen der andern Ichs gesetzt, folglich ist jedes einzelne Ich nichts als eine Modifikation eines einzigen großen und ungeheuern Ichs. Dieses große Ich kann auf keinen Fall in jedem einzelnen Ich sondern muß ausser dem Ich liegen. Durch die fichtesche Theorie des Ichs (Bewußtseyns) ist also nicht bloß ein absolutes Ich als Idee, sondern auch ein großes Ge-

sammt-Ich als Realität gesetzt. Dieses Gesammt-Ich legen wir billiger Weise in die Natur, und verknüpfen das absolute Ich dadurch mit ihm, daß wir sagen, die Natur sey das sichtbare Absolute selbst. Unsere Naturphilosophie wird also zu einer Art Spinozismus, nur fügt sie sich dem wahren Leben der Dinge mehr an als der Spinozismus. Der Mensch hat es zu allen Zeiten gefühlt, daß er nichts als ein Glied in der großen Kette des Universums sey, aber noch kein Philosoph hat ein System aufgestellt, welches nach dieser Annahme alle Erscheinungen des Lebens befriedigend erklärte. Zu dieser Erklärung macht sich unsere Naturphilosophie anheischig.

Es existirt also nichts, als das All oder Universum, und diese Existenz ist ewig. Das All wechselt in seinen Formen, in seiner Gestaltung, in seinen Menschen, Thieren, und Pflanzen, denn der Wechsel ist ein ewiges Gesetz des All. Nur das Ganze bleibt immer, und nur seine Theile ändern sich. Abwechseld treten also Völker auf und ab, abwechselnd steht da Meer, wo einst festes Land, und abwechselnd bricht die vulkanische Kraft bald da bald dort hervor, abwechselnd verfolgt der Geist der Menschen bald irgend ein politisches bald ein religiöses und wissenschaftliches System: alles

Einzelne wechselt und vergeht, und nur das Universum bleibt ewig.

Was bin ich selbst? Ein Kind der Erde,
Der Schatten eines Augenblicks;
Der halbe Weg von Gott zum : werde;
Ein Engel heut, und Morgen — Nichts.

Also auch in der Naturphilosophie ist der Leib nichts Anderes, als der sichtbare Geist; aber auch umgekehrt ist der Geist nichts als der vergeistigte Leib. Seele und Körper ist durchaus Eins. Die Seele ist, real angeschaut, ein Leib; der Leib ist, ideal angeschaut, eine Seele. Die Seele ist nicht überhaupt an sich, sondern bloß durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe zum Daseyn bestimmt. Der Unterschied, den ich im gemeinen Leben zwischen Seele und Leib mache, ist ein bloßer Gedankenunterschied, und findet, aufrichtig gesprochen, in der That gar nicht statt. Geist und Körperliches sind überhaupt nie getrennt vorhanden. Betrachtet die Welt, so findet ihr, daß sich Ein Geist von der untersten Stufe der Natur an, durch die unorganische wie durch die organische Natur, in den reichsten und mannigfaltigsten eben so gut als in den ärmsten Gestalten ausspricht. Denn das Universum selbst ist Eins, und in dieser

Einheit nach zwey Seiten hin artikulirt, die man Natur und Geist nennen kann. Aber dieser Unterschied ist kein realer, und was auf der einen Seite gesetzt ist, ist auch auf der andern vorhanden. Wie in der Natur Unorganisches, Organisches, und Animalisches vorkommt, so kommt auch im Geiste Unorganisches, Organisches und Thierisches (wahrhaft Geistiges) vor.

Alles ist Eins. Die Welt ist die Offenbarung der Einheit in der Zweyheit, des Ewigen durch das Endliche. Das Absolute oder die Gottheit ist der Grund der Welt, und man sieht die Einheit Gottes aus der ganzen Vielheit in der Natur hervorleuchten. Alle einzelne Dinge sind die Bilder der Gottheit, und so wie die Gottheit oder das Absolute darin besteht, daß sich Unendliches und Endliches zu einer Einheit vermählt, so hat jedes einzelne Ding sowohl als das Universum ein Unendliches und ein Endliches in sich. Was ist in Gott das Unendliche und das Endliche? Was ist in den einzelnen Dingen Endliches und Unendliches? Das Unendliche in Gott ist der Inbegriff aller seiner möglichen Eigenschaften, die mit seiner Existenz oder seiner Endlichkeit durchaus zusammen fallen: in Gott wohnt also Möglichkeit und Wirklichkeit in gleichem Maaße bey einander. In den einzelnen Dingen aber ist nur ein Theil ih-

rer Unendlichkeit (Möglichkeit) als Endliches (Wirkliches) realisirt. In Gott wohnt das Endliche (sein ganzes Wesen) ohne alle Succession in seinem Unendlichen (in seiner Möglichkeit); in den einzelnen Dingen wohnt das Endliche als Succession in dem Unendlichen. So wie also eine gewisse Pflanze nichts als ein endlicher Theil dessen ist, was der Gattungsbegriff einer Pflanze überhaupt Mögliches oder Unendliches enthält, so besteht hingegen das Wesen Gottes darin, daß alle Möglichkeiten von ihm zugleich und auf einmal wirklich vorhanden sind.

In dem Absoluten also (der Gottheit) ist Mögliches und Wirkliches, Unendliches und Endliches ganz Eins. In den einzelnen Dingen ist auch Mögliches und Wirkliches vorhanden, nur treten alle die Möglichkeiten der Dinge nach und nach als Wirkliches auf. Was z. B. in dem Begriff des Menschen, der Thiere, der Pflanzen für Möglichkeiten vorhanden sind, das werden diese Wesen allerdings als Wirklichkeiten aufzeigen, aber nicht auf einmal, sondern nach und nach. Was der Mensch seyn kann, das wird die Erfahrung allerdings im Verlaufe der Zeit zeigen, denn die Möglichkeit zeigt sich allerdings nach und nach als Wirkliches; aber was Gott seyn kann, das ist er auch auf ein-

mal alles: die Möglichkeit zeigt sich bey ihm nicht als Succession, sondern als Identität mit dem Wirklichen.

Wenn also auch in dem Begriffe des Universums die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Dingen gesetzt ist, so ist sie doch nicht ohne alle Beziehung auf die Zeit gesetzt, also nicht absolut: wollen wir also die Idealität oder unendliche Möglichkeit aller Dinge in Ansehung der höchsten Idee (Absoluten) setzen, so müssen wir alle Zeitbedingungen ausschließen. Eben so müssen wir auch die Zeit, die bloß aus der Trennung des Idealen vom Realen entsteht, von dem letztern, in so ferne wir es in der höchsten Idee setzen wollen, verneinen, und sagen, daß das Endliche ohne Succession in dem Ewigen wohne. Im endlichen Erkennen enthält jedes Wirkliche eine Möglichkeit, von welcher die Wirklichkeit ausser ihm liegt, und hat selbst seine Möglichkeit ausser sich; in der höchsten Idee aber, oder der Gottheit, ist alle Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit auf das Genaueste vereinigt, ungefähr wie in einem organischen Leibe jedes Organ die andern, von denen es Ursache und Wirkung ist, zugleich neben sich hat, und nicht successiv erzeugt, wie in der organischen Welt; obwohl jeder Organismus nur ein Schatten von dem Wesen des Ewigen, und

darin unvollkommen ist, daß er selbst noch eine Causalität hat, die ihre Wirkung ausser sich setzt, so wie er auch selbst seine Möglichkeit in einem andern anerkennen muß. Daher ist denn auch kein Endliches an sich ausser dem Absoluten, sondern nur für sich selbst einzeln, und setzt sich durch die Trennung der Möglichkeit und der Wirklichkeit in ihm seine Zeit.

Ich bin als Mensch ein Theil des Universums, und dieses ist wieder eine Offenbarung Gottes: ich selbst bin mithin eine Modifikation von Gott. Wie geht dies zu, welches ist das Verhältniß der Modifikation oder Accidenz zu der Substanz? Die Antwort ist im Vorhergehenden enthalten. Auch ich trage wie das Absolute (wie Gott) etwas Endliches und ein Unendliches mit mir herum, aber beyde sind nicht zu solcher Einheit verbunden, wie in Gott. Ich bin also Gott ähnlich, aber dennoch nur ein Schatten der Gottheit; ich gleiche allen andern endlichen Dingen mehr als Gott. Was ich seyn kann, mein Unendliches, realisirt sich nur nach und nach, und immer steht mein wirkliches Daseyn weit unter dem, was es möglicher Weise seyn könnte.

Wenn nun der Mensch selbst nur ein Theil des Universums ist, wie kann er denn über

dasselbe philosophiren? Durch seine Vernunft. In dem menschlichen Geist will sich das Universum selbst wie in einem Spiegel betrachten; alles, was wesentlich im Weltall enthalten ist, will sich auch in einem Geiste reflektirt oder aufgefaßt besehen. Dieselbe Natur, die sich äusserlich als das unendliche All zeigt, zeigt sich auch im menschlichen Geiste als eine unendliche Betrachtungsweise. Die Vernunft ist nichts als die geistige Durchdringungskraft. Nicht jedem Menschen ist sie so mitgetheilt, daß sie sich auch zur philosophischen Durchdringungskraft erhebt. Denn wie es dem Menschen gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Weise einzusehen: es ist eine Gabe des Glücks. So wenig also diese Vernunftanschauung empirisch zu begreifen ist, und einem Auge, das stets im Dunkel der Zeitlichkeit schwebt, absolut unmöglich schein.; so führt doch der Philosoph den Beweis, daß sie im System des Menschen nothwendig vorkommen müsse, und eigentlich die geistige Durchdringungskraft sey, ohne die alles Andere in Widerspruch aus einander fällt.

Durch die Philosophie wird also das Absolute oder die Natur erkannt, und diese Erkenntniß führt den Menschen endlich auch zum wah-

enn seeligen Leben. So lange der Mensch die Natur noch nicht ganz im Geist durchdrungen hat, so lange irrt er auch ohne Erkenntniß seines wahren Zwecks, und von der Natur selbst gleichsam entfremdet, in der Welt herum. Erst die vollendete Philosophie vermittelt Natur, Betrachtung, und Genuß mit einander. Die Philosophie ist also nothwendiger Weise eine vollkommene Erkenntniß der Natur oder des Absoluten. Denn das Absolute hat sich ja in der Natur sichtbar hingestellt, mithin läßt es sich auch ganz begreifen. Die Philosophie ist also nothwendig Naturphilosophie, und führt in ihrer Vollendung zu einem Leben hin, gegen welches unsere bisherige Existenz sehr kümmerlich und elend ist. Dann hört Philosophie selbst auf, eine besondere Wissenschaft zu seyn, und geht ganz in das Leben über. Jeder Mensch kann dann ohne alle philosophische Anleitung in dem Buche der Natur selbst lesen. Bis jetzt aber ist die höchste Aufgabe des Menschen die, eine Philosophie auffinden, welche die Einheit des Realen und Idealen, die Identität der Natur und des Geistigen vollständig darstellt. Dann erst, wenn es dem Philosophen gelungen ist, sich zu jener Höhe der Identität zu erheben, vermag er die mannigfachen Blätter des Buchs der Natur in ihrem wahren Sinne zu lesen.

In anderer Hinsicht ist Philosophie mit Poesie und Religion Eins. Die Philosophie sucht nemlich das Absolute zu ergründen, und kann es ergründen, denn es hat sich ja in der Natur sichtbar hingestellt. Nun aber ist die Natur nicht abgerissen, nach ihrem einzelnen Theilen, sondern nach ihren ganzen Wesen zu betrachten. Dies ist nun nicht anders möglich, als daß man sich durch Vernunftanschauung zu den Ideen der Dinge erhebt. In der Natur sehe ich ja nichts als einzelne Theile, nicht das Ganze, mithin kann ich auch nur in der Idee das Ganze erfassen. Während ich also als Philosoph die ewigen Ideen der Dinge aufzufassen suche, stelle ich als Dichter sie selbst schon dar, denn die Schönheit ist nichts Anderes als der Ausdruck dieser ewigen Ideen an den sichtbaren Dingen. Als Religiöser erhebe ich mein Herz zu diesen ewigen Ideen, in so ferne ich sie in einer Gottheit vereinigt denke. Mithin ist Philosophie ihrer Richtung nach mit Poesie und Religion Eins.

Die Philosophie ist aber auch die Wissenschaft des Wahren. Denn was ist wahr? Nur das Ewige, nicht das Vergängliche. Alles um mich herum und ich selbst ist ein steter Wechsel, aber die Ideen aller Dinge bleiben ewig in ihrer Reinheit und Unveränderlichkeit. Wenn ich

also aufrichtig sprechen soll, so liegt nichts Wahres in den Erkenntnissen der zeitlichen Dinge, auch nicht in den allgemeinen Formen (Gesetzen) der zeitlichen Erkenntniß, sondern die Wahrheit liegt bloß in den ewigen Ideen der Dinge. Nur in so fern ich in meiner (philosophischen oder Natur-) Betrachtung das Ewige und Absolute in der Welt oder durch die Welt hindurch erblicke, habe ich Wahrheit gefunden, denn ausserdem giebt es keine Wahrheit.

Der Philosoph hat es also nicht bloß mit der Erklärung des Bewußtseyns zu thun, denn hier erscheint nur die geistige oder die eine Seite der Welt, sondern vorzüglich mit der Erklärung des Weltalls. Er muß zuvörderst eine Philosophie des Universums aufstellen, und erst aus dem Universum zum Bewußtseyn herabsteigen. Der Philosoph hat also zuerst von dem unendlichen Raum, von der Zeit, von den Sonnen und Planeten die sich in diesem unendlichen Raum seit undenklicher Zeit befinden, von ihrer Natur und ihren Bewegungen, von dem Leben, das ihnen eigen ist, und von den Wesen, die sich auf diesen Planeten oder Weltkörpern befinden, zu sprechen. Dann mag er auf den Menschen kommen, und ihn geistig und körperlich erklären. Das Weltall selbst, nicht bloß ein Theil desselben, macht die Darstellung des Ab-

soluten aus, und so beginnt man billiger Weise mit dem Allgemeinen, und kommt erst von da auf das Besondere. Denn wenn in der Idee des Absoluten oder der Gottheit Unendliches und Endliches, Ideales und Reales Eins, und ihr Gegensatz selbst nur relativ ist und so in Beziehung auf einander steht, daß das Wissen am Seyn, das Seyn aber am Wissen sich trennt: so ist das Bewußtseyn nichts als eine endliche Trennung oder Entgegensetzung beyder, mithin durchaus niedrigerer Natur als das Absolute. Das Bewußtseyn ist nur dadurch, daß ein Weltall existirt, mithin auch in philosophischer Hinsicht von dem Weltall oder dem Absoluten abhängig.

Die Philosophie ist mithin die Kenntniß des Ewigen. Das Ewige ist das Absolute oder Allgemeine, das was immer ist und nie vergeht. Alle Dinge und Menschen verändern sich, und zeigen einen ewigen Wechsel, denn sie sind endlich. Nur das Absolute bleibt immer Eins und dasselbe, weil es das Unendliche ist, das sich durch die Endlichkeit der einzelnen Dinge ausspricht. Das Weltall ist wohl unendlich, aber es zeigt sich doch auch endlich, denn nicht allein seine einzelnen Wesen, sondern auch seine Sonnen und Planeten gestalten sich um, und sind also endlich. Aber doch ist hier Unendlichkei:

und Endlichkeit bey einander, und da das Ewige die Gleichheit des Unendlichen und Endlichen ausdrückt, so ist also das Universum selbst, wie Gott, ewig. Aber auch in jedem noch so kleinen Theile des Weltalls spricht sich diese Ewigkeit aus. So klein und endlich irgend eine Pflanze, irgend ein Thier ist, so ist es doch einer der Ausdrücke der ewigen Ideen, welche die Natur nach und nach realisiren wird; denn, wenn ich als Botaniker sagen soll, was eigentlich Pflanze ist, so kann ich es nur durch die Darstellung der Idee von Pflanze, indem ich mir es denke, was die Natur damit will: mit Begriffen komme ich nicht zu Ende, denn da grenzt Pflanze mit Thieren und mit Mineralien zusammen, daß die Definition nie unumstößlich werden kann. Das ist es eben, daß der Philosoph im Endlichen nie auf ein festes System von Begriffen kommen kann; hat er einmal etwas scheinbar Festes aufgestellt, so tritt endlich eine Instanz auf, welche in dem Systeme nicht mit berücksichtigt war, und wirft das ganze System um. Es giebt kein Endliches (System von Begriffen) ohne ein Unendliches (Ideen), und nur wenn ich das Ewige oder die Identität beyder berücksichtige, bin ich im Stande, ein dauerhaftes System aufzustellen. Die Philisophie ist also auch die Kenntniß des Ewigen. Das Absolute ist ewig, hat sich eben so ewig in der Welt offenbart,

und an jedem Dinge erkenne ich, daß es ein Ausfluß des ewigen Wesens ist. Die Philosophie wird nothwendig zu einer Art Pantheismus, denn sie erkennt und sieht Gott in jedem einzelnen Dinge: kein Wesen ist abgerissen allein zu begreifen, sondern man erkennt es nur dann erst, wenn man es auf das Ganze bezieht, mithin den Charakter des Ewigen daran aufsucht. Vom Standpunkte der Philosophie aus wird also gezeigt, daß das Unendliche vom Ewigen nicht verschieden ist, sondern daß das, was wir Endliches nennen, selbst das Unendliche, und alle endlichen Erscheinungen nur nothwendige Erscheinungsweisen des Unendlichen sind.

Es giebt keine einzelne oder endliche Einsicht. Das ganze System unserer Begriffe hängt so zusammen, daß man von einem auf den andern, und so im Verfolge des Denkens von einer speziellen Wissenschaft auf die andere getrieben wird. Ihr könnt den Geist nicht ohne die Natur, ihr könnt aber auch die Natur nicht ohne den Geist erklären. Eins läuft hier in das Andere hinüber. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche das Gesammtsystem eurer Ideen und Begriffe aufstellt. Sie thut es dadurch, daß sie zeigt, auch in eurem Geiste hänge alles so zusammen, wie in der Natur; es lasse sich nichts abgerissen definiren; der mensch-

liche Geist bestehe aus einem ganzen Involut von Ideen und Begriffen, und sey hierinn gerade so organisirt wie die Natur; Geist sey überhaupt nur die eine Seite der Welt, und sey nicht ohne Natur zu erklären; Geist und Natur seyen überhaupt Eins.

Philosophie ist daher nothwendig Wissenschaft des Universums. Sie sieht, wie sich dasselbe zum Absoluten (der Gottheit) von dem es ausgeflossen ist, verhält. Die Philosophie geht also eher von den Gestirnen als von dem Ich aus. Denn die Gestirne sind der erste und vorzüglichste Ausfluß des Absoluten, und aus dem Gestirn (Sonne, Planet) erzeugt sich erst die Ichheit, als ein Theil des Gestirns. Je vortreflicher nemlich ein einzelnes Ding ist, desto adäquater ist in ihm auch das Endliche (seine Wirklichkeit) zu seinem unendlichen Begriffe (zu seiner ewigen Idee.) Von dieser Art sind besonders die Gestirne, aus deren Einheit, wie aus der des Universums selbst, eine unendliche Mannigfaltigkeit einzelner Dinge sich entwickelt. Denn die Weltkörper tragen ihren unendlichen Begriff (ihre Idee) in sich selbst, indem er ihnen als Seele ihrer Bewegungen eingebohren ist. Nicht das bloße Gravitationsgesetz erhält die Weltkörper in ihrer Bahn, und den Himmel in seiner Ordnung, sondern es ist die lebendig

gewordene Idee der Gestirne selbst, welche Bewegung und Harmonie am Himmel bewirkt. So wie aber aus dem Absoluten selbst eine unendliche Menge solcher belebten Weltkörper sich abgesondert haben, so sondern sich aus jedem Weltkörper selbst eine Menge einzelner Wesen ab, denen ebenfalls ein Begriff (als Gesetz ihres Daseyns) angebohren ist. Diese einzelnen Wesen trennen sich selbst je mehr und mehr von ihrem Planet ab, und werden stufenweise freyer: so entsteht das, was wir Pflanzen-, Thierreich, und Menschheit nennen. Die Menschheit bleibt daher auch in ihrer höchsten Vollendung dem Planeten unterthan, auf dem sie gerade steht, und die höchste Freyheit und Unabhängigkeit kann sie nur durch ihre Erkenntniß erringen, nicht aber in Ansehung ihres Seyns. Die Erkenntniß ist daher nichts Weiteres als ein inneres Licht, und ein ideelles Umfassen des Universums. Das Thier, die Pflanze hat einerley Gesetz wie der Mensch, nur hat sich das Gesetz oder die Seele der Pflanze nicht zu solcher ideellen Unabhängigkeit erhoben, als das Gesetz und die Seele des Menschen.

Die schellingsche Philosophie geht also auch von dem Absoluten aus, aber in anderer Hinsicht. Das Absolute nemlich hat sich in der Welt oder durch das Universum geoffenbart, und es

ist eine nothwendige Bedingung, daß es sich offenbaren muß. Das Universum ist also das dargestellte oder sichtbare Absolute. Es ist hier gar nicht von einer Idee des Absoluten, noch von einem Streben nach diesem Absoluten die Rede, sondern das Absolute ist schon vorhanden, braucht nicht erst erstrebt zu werden, und steht als Welt sichtbar vor uns. Sobald nur ein Absolutes als bestehend angenommen wird, so muß es auch als eine Welt sich zeigen. Gott (das Absolute) ist wesentlich die Natur, und die Natur ist wesentlich Gott. Wenn keine Natur für mich existirte, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott (das Absolute) wahrhaft und mit lebendiger Klahrheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. Die Philosophie ist nun eine klare und adäquate Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen oder des Universums. Ist nemlich Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, sondern sie ist eine Wissenschaft als des allein-Wirklichen, als des allein-Positiven in der Naturwelt, und somit wesentlich Naturphilosophie. Seyn ist Wahrheit, und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, muß *seyn*, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht wahr.

Die Natur ist also nicht eine Schranke und eine Negation, sondern ein Unendliches und wahrhaft Positives. Empirie und Philosophie sind Eins, denn beyde suchen nur das Positive, Reelle und Ewige in allen Dingen, indem das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, das allein-Wirkliche und Existirende ist. Es giebt keinen Unterschied zwischen Erkenntniß a priori und a posteriori, sondern es giebt nur Vernunfterkenntnisse, die aber nicht a priori genannt werden können, weil für sie nichts existirt, zu dem sie sich als das prius verhalten. Wenn die Empirie einmal ihren Zweck erreicht hat, und zum Wesentlichen der Natur durchgedrungen ist, so wird ihr Gegensatz mit der Philosophie und somit Philosophie überhaupt verschwinden, und durchaus nur Eine Erkenntniß seyn. Philosophie soll also nicht abstrakte Wissenschaft bleiben, sondern in das Leben übergehen, und als die ins Leben übergegangene Wissenschaft aufhören, etwas Besonderes zu seyn. Dann lösen sich alle Abstraktionen in unmittelbare freundliche Anschauung auf; das Höchste ist wieder ein Spiel und eine Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch darf wieder frey und froh in dem Buche der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien

längst unverständlich geworden ist. Es tritt dann jene Zeit ein, die Novalis auf folgende Weise geschildert hat:

Wo nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wo die, so singen oder küssen,
Mehr als die Tiefgelehrten wissen,
Wo sich die Welt in's freye Leben,
Und in die Welt wird zurückbegeben,
Wo dann sich wieder Licht und Schatten
Zu ächter Klarheit werden gatten,
Und man in Mährchen und Gedichten
Erkennt die ewigen Weltgeschichten,
Und wo vor Einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fliegt fort.

Wie verschieden also hier der Begriff von Philosophie von dem fichteschen ist, ergiebt sich aus dieser ganzen Darstellung. Das Absolute besteht hier in der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen; die einzelnen Dinge bestehen ebenfalls in dieser Einheit, nur nach Umkehrung des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen. So wie nemlich in der höchsten Idee der Begriff das Unendliche und Positive, und die Anschauung oder das Endliche die Beschränkung und das Negative ist, so kehrt sich dieses in dem endlichen Erkennen um, und das Substanzielle

der Dinge, ihr Begriff, gilt nur als Möglichkeit, ihre Grenze dagegen oder Negation gilt als Wirklichkeit oder Positives. Je vortreflicher nun ein einzelnes Ding ist, desto adäquater ist in ihm auch das Endliche zu seinem unendlichen Begriff. Von dieser Art sind besonders die Gestirne, (aus deren Einheit, wie aus der des Universums selbst, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Dingen sich entwickelt) indem ihnen der unendliche Begriff als Seele ihrer Bewegungen eingebohren ist. Von den Wesen aber, welche ein besonderer Weltkörper aus dem Schooße seiner Einheit gebiert, sind zwar alle als Differenzen nothwendig an ihn gekettet, und von seinen Gesetzen unsichtbar beherrscht, je nachdem sie aber selbst in höherem Grade den unendlichen Begriff in sich tragen, erscheint er, nicht zwar als reine Bewegung um ihre Einheit (wie in den Sphären selbst) sondern als inneres Licht und ideelles Umfassen des Universums, welches zwar zunächst auf die Differenz oder den Leib bezogen, nur endlich oder eine Seele, an sich aber dennoch unendlich ist, und in so ferne zu der Seele sich verhält, wie diese zum Leibe. Wo nemlich einem Dinge der unendliche Begriff absolut verbunden ist, erscheint er selbst als lebendig und thätig und auf der höchsten Stufe als Selbstbewußtseyn. Die Philosophie ist also nicht, wie bey Fichte, eine Erklärung der Na-

tur aus dem Bewußtseyn, sondern eine Erklärung des Bewußtseyns aus der Natur und der Natur aus dem Absoluten.

So wie also aus der Gottheit Unermeßlichkeiten von Weltsystemen entstanden sind, so treibt jeder einzelne Planet eine Menge Wesen, unorganische und organische, leblose und belebte hervor. Jedes dieser Wesen steht unter der Herrschaft eines besondern Begriffs, der macht, daß es immer in den Schranken seiner Art bleibt, aber dieser Begriff hebt sich endlich zur Selbstbewegung und zum Gedanken empor, und so giebt es nicht allein Mineralien, Wasser, Luftarten und Pflanzen, sondern auch Thiere und Menschen. Aber da, wo er zum Selbstbewußtseyn gesteigert worden ist, ist er nicht unvergänglich und ewig, sondern nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe zum Daseyn bestimmt. Körper und Seele sind an sich Eins, und beyde nur Modi einer und derselben Substanz: keins kann also ohne das andere seyn. Denn Seyn (Körper) und Erkennen (Geist) ist überall Eins. Das wahre Seyn als das Absolute (Gott) ist nothwendig kraft seines Begriffes seine eigene Bekräftigung, sonst wäre es nicht absolut, nicht von und aus sich selbst. Umgekehrt ist diese Bejahung des Seyns zugleich eben das Seyn selbst, sonst wäre sie auf-

ser dem Seyn, und könnte selbst nicht seyn. Sie ist daher selbst positiv von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn. Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige (Absolute) also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen ist sonach eine direkte Einheit. Es giebt daher keine zwey Welten, wovon die eine subjektiv und die andere bloß objektiv wäre, denn es gibt kein Ideelles ohne Reelles.

Diese Sätze wird man am besten verstehen, wenn man sich an ihren Gegensatz mit der fichteschen Theorie erinnert. Herr Fichte lehrte nemlich: „Es ist keine Erkenntniß des Ansich oder Absoluten für den Menschen möglich, wir können blos von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur ist eine bloße Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie besteht allein in Affektionen unsers Ichs, und beruht auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt; sie ist wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich, allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß ist die persönliche Freyheit des Menschen; das Göttliche

kann nur geglaubt nicht erkannt werden, auch dieser Glaube ist blos moralischer Art, und so er mehr enthält, als aus dem Moralbegriffe gefolgert werden kann, so ist er ungereimt und abgöttisch." Bey Herrn Schelling ist also nicht von der Befangenheit des Wissens im Ich die Rede, sondern die Philosophie geht weit über das Ich hinaus, dringt zu Gott, nimmt die Welt als die lebendigste Offenbarung desselben an, und macht den Geist zu einem Theile der Welt. Die Natur ist hier also lebendig und göttlich, und der Glaube an eine ungöttliche Natur ein leerer Wahn. Das Abwenden des individuellen Willens von Gott, als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, ist es allein, welches den Glauben an eine endliche, zeitliche und in eine Vielheit zerfallene Welt erzeugt.

Alles ist also Eins, in allen Dingen lebt ein und ebenderselbe Geist, und allen verschiedenartigen Wesen liegt einerley Gesetz unter. Die Natur ist daher die ewige Einheit der Einheit und Vielheit, die Einheit des Wesens nnd der Form. Denn obgleich Alles dem Wesen nach Eins, und Gott selbst dieses Eine ist, so schließt die Einheit doch nicht die Vielheit als ihren Gegensatz von sich aus: die ursprüngliche und lebendige Identität begreift sowohl die Einheit, als ihren Gegensatz die Vielheit, bey-

de gleicherweise und als Eines. Die Welt muß daher nothwendig kraft ihres Begriffs eine Menge verschiedenartiger Wesen zeigen, aber diese alle sind doch im Grunde Eins, denn der Gegensatz (die Vielheit) muß nur seyn, weil sich das Leben nicht anders darstellen läßt: aber die wahre Identität hält ihn unter sich bewältigt. Also, obgleich die Sterne ins Unermeßliche gehen, und jeder anderer Art zu seyn scheint, obgleich die Natur auf unserm Erdkörper eine Menge der verschiedenartigsten Mineralien, Pflanzen, Thiere und Menschen zur Schau ausgestellt hat, so lebt doch in allen eine Einheit, welche sie zusammen hält, und diese Einheit oder Identität siegt mithin wahrhaft über alle Verschiedenheit. Die Natur hebt sich, trotz ihrer Verschiedenheit, nie auf. Einheit und Vielheit sind also innigst in der Natur verbunden, keine geht der andern voraus und bedingt die andere, sondern sie sind zumal, und sind nur durch die ewige Copula. Also ist die ewige Einheit der Einheit und Vielheit das Reich der Natur. Nur das gewöhnliche Bewußtseyn erblickt in der Natur überall nur Vielheit, Veränderung und Wechsel, Entstehen und Vergehen. Aber an sich gibt es keine Vielheit, keinen Wechsel, kein Entstehen und Vergehen, denn nur das Ewige ist, und sein Seyn ist dieser Wechsel.

Die schellingsche Philosophie nimmt also einen Gott an, nur von anderer Art, als die Volksreligion. Das lebendige Abbild dieses Gottes ist die Welt. Je mehr wir die Welt erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, denn zwischen Gott und Welt ist ein bloß ideeller Unterschied. Alle Sonnensysteme stellen Gott dar, aber auch alle Steine, Metalle, Blumen, Thiere und Menschen. Die Natur ist als ein durchaus belebtes und beseeltes Wesen zu betrachten. Es ist kein anderes Seyn denkbar als ein lebendiges. Gott ist alles Seyn und ausser ihm ist kein Seyn, und die tiefste Speculation geht auf nichts, als auf die Ergründung der Gottheit: zwischen dem Absoluten (Gott) und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel ist keine Trennung, sondern beyde gehen völlig in einander auf. Alle Philosophie muß darauf ausgehen, eine würdige und tiefgedachte gründliche Idee von der Gottheit aufzufinden, und ein Philosoph ist um so größer, mit je mehr Liebe er diese Idee umfaßt. Eine Betrachtung der Sinnenwelt zeigt bald, daß ein Gott ist, und daß er sich lebendig durch das Universum dargestellt hat. Diese Idee der Philosophie, welche nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit, und bis zum gänzlichen Zusammenfallen der von uns er-

kannten Welt mit der Naturwelt geht, wo das Ideelle selbst auch ganz das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, setzt aller Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraction das entschiedenste Ziel, denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraction. Die höchste Bestrebung des Lebens ist also Liebe und eine sich in Religion auflösende Philosophie, eine in Gott sich selbst vernichtende Reflexion. Diese gewährt das seligste Leben, und das Glück, das man durch Moralität erreichen kann, ist nur von niederer Art. Auf die Moral läßt sich nichts Reelles bauen und nichts von ihr ableiten. Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden war, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gelegt. Durch diese Philosophie sind also von der einen Seite eine Menge unnützer Fragen abgeschnitten, die die alte Metaphysik und Dogmatik über das Wesen Gottes angestellt hat; von der andern wird die Natur als völlig ergründlich dargestellt, und jeder Wissenschaft schon jetzt das Ziel verkündet, das sie einst erreichen wird. Den Naturwissenschaften insbesondere wird dadurch eine höhere Würde gegeben, als sie zuvor hatten, denn sie suchen die Natur zu ergründen, um die Züge der Gottheit in ihr zu lesen. Die alte Metaphysik ist also jetzt wahrhaft umgestoßen so gut als der

fichte-

fichtesche Idealismus, indem nichts Unerkennbares existirt. Wenn alles Seyn an sich selbst göttlich, absolut, nicht erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit selbst und durchaus positiv ist, so ist die Welt ewig, sie hat keinen Anfang und kein Ende, sie ist selbst das höchste Gut, und der Mensch hingegen eine bloße Vergänglichkeit, da nur Gott oder die Welt das allein Wirkliche und Existirende ist. Alles Leben quillt aus Gott, aus der in sich beweglichen, quellenden, und schaffenden Einheit. Dieser höchsten Einheit ist die Selbstoffenbarung nothwendig eigen. Denn ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, indem es nichts hätte, darinn es sich offenbar würde; eben darum könnte es auch nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das actuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Sobald man sich also Gott denkt, muß man sich die Welt als seine Selbstoffenbarung denken. Aller Wechsel der Dinge, alle Erscheinungen der Natur, das Aufblühen und der Untergang der Menschengeschlechter sind Ausflüsse des göttlichen Lebens; das Ewige bleibt, und nur das Endliche gestaltet sich zur Vergänglichkeit. Alle Dinge sind mit Gott verbunden, und jedes Ding lebt in seinem Bande mit Gott; aber das Band sezt das Verbundene

als ein nie für sich seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes, und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen. Das Ewige ist, und sein Seyn ist dieser Wechsel.

Die Hauptlehren der schellingschen Philosophie von Gott und seinem Verhältniße zur Welt sind also zusammengestellt, folgende:

„Es giebt kein einzelnes Wissen für sich, es gibt kein einzelnes Seyn für sich, denn wenn es ein Wissen gibt, so kann es nur ein absolutes geben, und wenn es ein Seyn gibt, so kann es nur ein absolutes geben: nun gibt es ein Wissen und ein Seyn, also gibt es nur ein absolutes Wissen und ein absolutes Seyn. Das absolute Wissen und das absolute Seyn sind Eins, und Gott ist der Punkt, in den diese Identität des Seyns und Wissens, des Ideellen und Reellen fällt. Gott ist einer, denn es gibt nur Ein Wissen und Ein Seyn. Gott ist die ewige Substanz, und alle Einzelheiten (die Dinge) können nur verschiedene Arten seyn, wie sich Gott oder die Substanz ausdrückt. Gott ist ewig, unveränderlich, alles, allgegenwärtig,

kann nicht vom Universum getrennt werden, ist in allen seinen Realitäten sowohl als in seiner Idee unendlich, gleich frey und gleich nothwendig, in allen seinen Möglichkeiten zugleich wirklich, hat Seyn und Denken zu seinen nothwendigen Attributen und ist in so fern dreyeinig, als er beydes in sein Wesen auffaßt. In der Natur des Wissens so wie in der des Seyns wiederholt sich diese Dreyheit, aber doch giebt es in der Natur so wie im Geist nur Eine Substanz, nur Eine Qualität, denn es giebt nur überall Eine Substanz und Eine göttliche Realität. Jedes Einzelne ist daher ein Unendliches. Es giebt nirgends ein Einzelnes; was man endlich nennen kann ist nur eine besondere Weise, wie Gott erscheint."

Wenn ich daher auf mich als eine Seele reflektire, so ist diese freylich, als unendlich betrachtet in Gott; aber diese Unendlichkeit ist bloß die Idee ihrer Möglichkeit. In so fern ich aber meine Seele als etwas Wirkliches betrachte, so sie nur etwas Endliches. Das Gesetz aber, nach welchem die Seele für sich selbst aus dem Ewigen sich absondert zum Daseyn, ist unmöglich auszusprechen. Denn ein solches Gesetz würde, weil jede Seele ein Theil ist des unendlichen organischen Leibes, der in der Idee ist, wenn wir es erkännten, einen fernen Blick

wenigstens verstatten in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen. Allein ein solches Gesetz zu finden ist eben so schwer, als es für alle auszusprechen unmöglich.

In der Naturphilosophie wird also der Mensch der Gottheit näher gerückt, denn er ist nichts als eine Offenbarung Gottes. In allen andern philosophischen Systemen wird das Verhältniß des Menschen zur Gottheit durchaus verkannt. Viele philosophische Systeme stellen die Gottheit ganz besonders auf, und lassen sie nur erschaffend und fürsehend auf die Natur und Menschheit einwirken; der Kantianismus und Fichtianismus lehrt die Seichtigkeit dieser Annahme, macht aber dafür Gott zu einer bloßen moralischen Weltordnung. In der Naturphilosophie hingegen wird Gott selbst als das Absolute charakterisirt, und statt daß es bloß als Idee im Bewußtseyn liegen sollte (wie bey Fichte), liegt es vielmehr dem gesammten Weltall als Grund aller Realität unter, und der Mensch ist nur eine Offenbarung dieser Realität. So lebt der Mensch in Gott, ohne daß er Gott in sich selbst trägt, wie bey Fichte. Bey Fichte ist es Grundsatz, daß der Mensch Gott werden soll, indem er nemlich die ihm inwohnende Idee des Absoluten nach und nach realisi-

ren soll: bey Schelling ist der Mensch hingegen nur ein Theil Gottes, und kann nie Gott werden, ob er gleich auf das Genaueste mit ihm verwandt ist, und nur in ihm lebt, und durch ihn existirt. Alles Seyn und jedes Wissen, jedes einzelne Wesen und jeder Gedanke entsteht nur durch Gott, denn alles was war, ist, und seyn wird, ist eine Offenbarung Gottes. Alles Böse existirt in der Welt nur vorübergehend, und die Natur ist durchaus gut und ohne Mängel. Denn wie sich Gott offenbare, im Allgemeinen wie im Besondern, offenbart er auf gleiche Weise seine Göttlichkeit. Jeder Zweifel, der in dieser Sphäre, in der nur Ein Wesen, Ein Universum gilt, entspringt, muß in dem Feuer einer höhern Ansicht aufgehen.

Die Welt ist eine Offenbarung Gottes. Wie dieser sich als Identität des Realen und Idealen zeigt, so besteht auch die Welt nur in dem Trennen und Vereinen dieser beyden Principe. Das Universum ist Eins, und in dieser Einheit nach zwey Seiten articulirt; man kann sie Natur und Geist nennen. Aber der Gegensatz beyder ist nicht real, und was in der einen Reihe gesetzt ist, ist auch in der andern gesetzt. Die Natur zertheilt sich in Unorganisches, Organisches, und Animalisches; der Geist zertheilt sich in Begriff, Anschauung und Idee. In je-

der dieser Sphären kommen wieder Unterabtheilungen vor. Die Sphäre des Begriffs zerfällt in Sinn, Empfindung und Apperception, wie die unorganische Welt in Expansion, Contraction und Schwere; die Sphäre der Anschauung zertheilt sich in Verstand, Intuition und Reproduction so wie die vorigen Momente zu Linie (Magnetismus), Kreis (Elektricität), und Chemismus werden; die Sphäre der Idee endlich zerfällt in zwey Potenzen, wovon jede wieder drey Momente hat, und in die Identität beyder Potenzen. Diese zwey Potenzen sind Einbildungskraft, Gefühl; die Momente der ersten Potenz sind materiale Einbildungskraft, formale Einbildungskraft, und die Identität beyder, welchen allen die Reproduction (als potenzirter Magnetismus) im Organismus entspricht; die Momente der zweyten Potenz sind Handeln, Wissen, und Gefühl, oder potenzirte Elektricität (Irritabilität) als thierische Natur; das letzte ist Identität oder Vernunft, in der organischen Welt Sensibilität.

Es giebt also zwischen Geist und Natur so wenig Unterschied, als zwischen Seele und Leib. Beyde sind durchaus Eins, und nur durch die verschiedene Betrachtungsweise von einander verschieden. So wie Vernunft und die Verbindung der Seele und des Leibes im Menschen

Eins und dasselbe ist, so ist auch die Welt real und ideal zugleich. Was sich in dieser Welt (in der organischen wie in der unorganischen) zerstreut und an einzelne Individuen vertheilt findet, ist im Menschen vereinigt, so daß die ganze Natur ausser dem Menschen als der vereinzelte Mensch charakterisirt werden kann. Wenn ihr betrachtet, wie der menschliche Geist construirt ist, und wie sich die Gedanken immer höher und höher in ihm organisiren, so findet ihr ein Gleiches in der Natur, und dieselbe Bildungsweise, die diese befolgt, befolgt auch der Geist. Euer Geist blüht selbst aus der Natur hervor, die nicht allein materiell sondern auch geistig ist, und so wie sie im Materiellen mannigfache Stufen durchläuft, so durchläuft sie sie auch in eurem Geiste: die Harmonie zwischen Seele und Leib, zwischen Mensch und Natur ist nichts Vermitteltes. Ihr könnt nicht fragen, wie ist Seele und Leib verbunden, denn beyde sind nicht getrennt vorhanden; ihr könnt aber auch den Menschen uud die Natur nicht von einander trennen, denn der Mensch ist bloß die concentrirte Natur. Die Welt steht dem Menschen nicht gegen über, sondern ist nur sein Leib; es giebt durchaus keinen Gegensatz im Universum, sondern nur Stufenverschiedenheit. Das Universum ist nur Ein Thier, dessen Selbstbewußtseyn der Menschenleib, dessen Hirn die

Thiere, dessen Sinne die Pflanzen, und dessen Rumpf alles das ist, was ihr unorganisch nennt.

Das Geistige in jedem Materiellen, das Materielle in jedem Geistigen zu zeigen, ist die Aufgabe des Philosophen. Wer behaupten wollte, Geist und Materie seyen abgesondert vorhanden, würde auf Widersprüche über Widersprüche getrieben werden. Euer Geist z. B. existirt nie unabhängig vom Körper. Er schläft und wacht, ist heiter und trüb, wie euer Körper; jeder Schmerz greift dieses unkörperliche Wesen an. Aber umgekehrt ist euer Körper nie vom Geist unabhängig. Wenn ihr anhaltend abstract denkt, so leidet euer Körper; wenn ihr in beglückenden Ideen schwärmt, so lebt euer ganzer Körper auf; wenn ihr betrübte Nachrichten hört, so ist euere ganze körperliche Existenz wie gestört. Körper und Geist sind also Eins. Aber auch der Mensch selbst ist nie unabhängig von Natur vorhanden. Alle seine Kenntnisse holt er aus der Natur, er lebt und wächst wie alle übrigen Produkte der Natur, und wird in allen und jeden Umständen von der Natur bestimmt. Was macht den Unterschied der Menschenrassen? was bildet diesen Kopf zu einem philosophischen Genie, und jenen zu einem Herrscher? was widerstrebt allen Künsten der Erziehung? Doch nur die Natur.

Aber diese innige Einheit und Verwandtschaft des Geistes mit der Natu. macht die Philosophie eben so natürlich als euch dunkel und schwer. Ihr beklagt euch über Unverständlichkeit. Es ist ganz natürlich, daß in Philosophien, die ganz realistisch oder ganz idealistisch sind, mehr Verständlichkeit für die gemeinen Köpfe enthalten ist, als in einer solchen Philosophie, die Reales und Ideales als Eins nimmt. Das Geistige in jedem Realen, das Reale in jedem Geistigen zu finden und zu denken ist eine Aufgabe, um die ihr euch im Leben sehr wenig bekümmert, denn die gemeine Ansicht nimmt Geist und Welt als von einander abgesondert an. Wenn man nun von euch verlangt, ihr sollt Geist und Natur als Eins denken, vermag euer unbehülflicher Kopf diese Forderung nicht zu erfüllen, und statt euch selbst wegen solcher Unbehülflichkeit anzuklagen, beschuldigt ihr lieber die Philosophie selbst der Unverständlichkeit. Nicht jedem ist Sinn und Talent zur Philosophie gegeben. Ist alles Geistige auch materiell, und alles Materielle auch geistig, so muß die Philosophie beständig in Gleichnissen reden. Denn da weder die Natur ohne den Geist, noch der Geist ohne die Natur zu erklären ist, so wird der Philosoph beständig die Charaktere des einen auf das andere übertragen. Wenn ihr ihm hier nicht überall folgen könnt, so liegt die Schuld

wahrhaftig mehr an euch denn an ihm. Wer nach mehrmaligem ernsten Studium philosophischer Schriften nicht in den Geist derselben einzudringen vermag, unterlasse lieber dergleichen Bemühungen.

Die Einheit der beyden Seiten des Realen und Idealen aufzufassen, die Identität von der Natur und dem Geistigen darzustellen, ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Wie es aber dem Menschen gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Weise einzusehen: es ist eine Gabe des Glücks. Den geheimen Zusammenhang des Geistes entdeckt man nicht mit Brillen und Ferngläsern. Dem Philosophen ist die Vernunft nicht eure gewöhnliche Verständigkeit und Klugheit, sondern ein Ur-Eines, stets sich selbst Gleiches, von keiner Differenz Beflecktes, ein Wesen, in dem Alles verschwindet und in verklärter Gestalt nur aus ihm hervorgeht, ein Ewiges, das in der Einheit Allheit, und in der Allheit Einheit ist. Der Geist bildet sich in der Natur ab, die Natur wiederholt sich im Geist; sie verhalten sich wechselsweise wie Production und Reproduction, eines ist für das andere positiv oder negativ, je nachdem man willkührlich von dem ersten oder dem letz-

ten ausgeht, aber im Universum selbst ist kein Anfang.

Das Universum ist also das höchste für den Philosophen, und von ihm gelangt er erst zum endlichen Bewußtseyn herab. Der Quell alles Lebens liegt in Gott, und das Universum selbst ist nichts Anderes als die Totalität des Lebens. Ob sich aber gleichwohl das Universum als eine unübersehbare Reihe von Sonnen- und Planetensystemen zeigt, die der Zeitlichkeit nicht unterthan zu seyn scheinen, so lehrt doch der Philosoph eben sowohl als der Naturforscher, daß auch die Sonnensysteme nur entstehen und vergehen, und daß die an das Leben der Sonnen geketteten Planeten mannichfaltige Epochen des Daseyns erleben. Denn die Planeten sind nicht Anderes, als ein Aussturz aus der Sonne, und so wie sie sich Anfangs als Kometen wild und regelloß um ihre Mutter herum bewegten, so nehmen sie nach und nach mehr Maas und Ordnung an, bis sie endlich wieder zu ihrer Mutter heimkehren, also in die Sonne endlich wieder versinken. So wie die Sonne aber den Richtungspunkt aller der Kometen und Planeten, die zu ihrem System gehören, ausmacht, so sehnt sich auch alles irdisch Gebohrne (Pflanze, Thier und Mensch) nach dem Licht der Sonne, und so wie die Vernunft das geistige

Licht ist, so ist die Sonne das Licht, von dem alles Leben erregt wird, und nach welchem alles Lebende sich drängt und treibt. Das ganze Universum stellt sich als eine Menge von Sphärensystemen dar. Wie nun diese Einheit eines Sphärensystems (Systems von Weltkörpern oder Gestirnen) in der Vielheit der Sphären sich zur Differenz entfaltet, so gebiert auch die Einheit jeder einzelnen Sphäre eine Menge von Wesen, welche wohl verschiedene Grade von Selbstständigkeit darstellen, alle aber durch die Schwere an die Einheit des Gestirns geknüpft sind. In die Mitte eines Sphärensystems aber fällt die Sphäre (Weltkörper), welche Abbild der Einheit für das Ganze ist, an welcher sich demnach auch die Beziehung aller auf dieselbe als Licht ausdrückt. So ist in unserm System die Sonne, in so fern sie für dieses die Einheit repräsentirt, ganz leuchtend, in so ferne sie aber selbst einem höhern Systeme untergeordnet ist, verräth sie ihre Differenz durch dunkle Flecken.

Die Sonne arbeitet, ihr untergeordnetes Sphärensystem zur Einheit zu bringen, und strebt daher gegen die magnetische Achse, durch welche eine einzelne Sphäre sich als selbstständig setzt, eine gleiche Richtung nach der Breite hervorzubringen, aus welchem Kampfe der Sonne mit der Selbstständigkeit einer Sphäre

die Bewegung dieser um ihre Achse entsteht. So lange die Sphäre noch ihren Egoismus behauptet, ist die Achsenumdrehung derselben mit ihrem Umlaufe um die Sonne der Zeit nach different, wo aber eine Sphäre zur völligen Einheit mit ihrer Sonne unterjocht wird, da dreht sich jene in der Zeit ihres Umlaufs auch zugleich um ihre Achse, und kehrt ihrer Mutter immer dieselbe Seite zu, wie der Mond der Erde. Solche abhängige Sphären überhaupt heißen Monde. Von den Wesen aber, welche eine besondere Sphäre aus dem Schooße ihrer Einheit gebiert, sind zwar alle als Differenzen nothwendig an sie gekettet, und von ihren Gesetzen unsichtbar beherrscht, je nachdem sie aber selbst in höherem Grade den unendlichen Begriff in sich tragen, erscheint er in ihnen, nicht zwar als reine Bewegung um ihre Einheit (wie in den Sphären selbst), sondern als inneres Licht und ideelles Umfassen des Universums, welches zwar zunächst auf die Differenz oder den Leib bezogen, nur endlich oder eine Seele, an sich aber dennoch unendlich ist, und in so ferne sich zu der Seele verhält, wie diese zum Leibe.

Das Licht ist die Weltseele. Uranfänglich war nichts da, als das Licht. Alle Materie ist nur Erstarrung des Lichts. So wie das Universum selbst durch das Licht eine Einheit wird,

ein einziger organischer Leib, so begreift sich auch das Universum nur durch das ideelle Licht oder die Vernunft. Das Licht regiert die Welt wie die Seele den Leib. Durch dies ideelle Licht kommt die Welt erst zum Selbstbewußtseyn (zum Menschen) während sie sich zuvor nur theilweise erschien, wie die Thiere sich theilweis erscheinende Menschen sind. Das Licht ist das Ideale, die vergeistigte Materie, das Wissen. Wie sich das Licht zur Materie verhält, so verhält sich das Wissen zum Handeln.

Das ganze Bestreben der Natur geht dahin, den Menschen zu produciren, und alle ihre übrigen Produkte entstanden ihr nur während dieses Bemühens. Der Philosoph begleitet sie von ihren untersten Erzeugnissen an zu den höhern Geburten ihrer schöpferischen Kraft, bis sie sich verklärt im Menschen koncentrirt. Was sich in der übrigen Welt, in der organischen wie in der unorganischen, zerstreut und an einzelne Individuen vertheilt findet, ist in ihm vereinigt, und die Organisationen dieser sind nichts Anderes, als die noch loß schwebenden Organe des Gesammt-Alls-Mensch, so daß die ganze Natur ausser dem Menschen als der vereinzelte Mensch charakterisirt werden kann. Sammeln sich aber endlich die einzelnen Strahlen in dem Einen Brennpunkte, so wird das koncentrirte

Licht in einem verherrlichten Schein sich darstellen.

So ist also Sonne und Planet, Licht und Materie, Seele und Körper, Mensch und Thier, Lebendiges und Erstarrtes auf gleiche Weise zum Daseyn bestimmt, und keins ist ohne das Andere zu erklären. Das Universum spricht sich nur in diesen verschiedenen Wesen mannichfaltig aus, aber es ist ein und dasselbe Universum, das sich in ihnen regt, und sie alle zum Daseyn gebracht hat. Ihr werdet daher finden, wie auf allen Stufen des Lebens und in jedem Reiche der Natur das Universum sich auf gleiche Weise darstellt. Das Universum ist ein Streit des Realen und Idealen; immer bemüht sich die Natur ein Produkt zu Stande zu bringen, in dem Leib und Seele zur Identität verschmolzen sind. Der Philosoph hebt die Momente dieses Producirens heraus, und zeigt, wie die Natur, die Verbindung des Realen und Idealen beabsichtigend, bis zu dem Punkte fortschreitet, wo die Indifferenzirung der beyden Prinzipe so hoch gesteigert ist, daß sie fähig wurde, das Göttliche selbst in reiner Gestalt aufzunehmen. Das leuchtende Sinnbild Gottes in der sichtbaren Welt ist die Vernunft, das reine Licht, das nicht mehr als irdisches sich in Farben spaltet.

Das Auge ist das Licht der Thierwelt, das Licht ist das Auge der großen Welt. Sehen ist der Tag des Thiers, der Tag ist das Sehen der Natur. Aber auch die Vernunft begreift erst durch das Licht das Universum, und erst durch das Licht wird sie vollendet. Wo man in der Natur hin sieht, erblickt man Geist in der Materie, und Materie in dem Geist. Aber nicht ein ärmliches Ich wird zum Grund der Natur gelegt, sondern die Natur als Universum begründet erst das Ich oder Bewußtseyn. Die Unendlichkeit der Sonnen- und Planetensysteme ist es, von der der Philosoph ausgeht; er sieht, wie Licht und Materie der Ursprung des Ganzen sind, wie aus ihnen die ganze Welt sich bildete, und wie endlich auf den einzelnen Gestirnen Wesen hervorgehen, in denen Licht und Materie, Geist und Körper zur vollendeten Einheit sich vermählen: den Schöpfungsact des Menschen sieht der Philosoph, aber so wie ihm wohl der Mensch das Höchste ist, so ist er ihm darum nicht das erste Naturpodukt.

Die Welt ist von Ewigkeit her gewesen, und stellt sich nothwendig als eine unüberschaubare Reihe von Gestirnen dar, die unter sich selbst in Sonnen und Planeten unterschieden werden. Das Licht war dieser Welt ursprünglich eigen, und daß es in einer Sonne koncen-

trirt

ktirt oder von einer Sonne zu kommen scheint, ist eine bloße Folge davon, daß der Weltkörper, welcher den Mittelpunkt mehrerer andern Weltkörper (Planeten) ausmacht, selbst das in vollem Maaße haben muß, was allen eigen ist. Es hat daher noch kein Naturforscher die Materialität des Lichts aufzeigen können, eben weil es die immaterielle oder ideelle Zugabe der Welt, die große Seele des Universums selbst ist. Das Universum selbst besteht aus Materie und Geist, und daher ist der menschliche Geist selbst nichts Anderes als eine Wiederhohlung des Universums. Das Universum oder die Natur geht darauf aus, diesen menschlichen Geist zu produciren, oder, da kein Geist ohne körperliches Substrat denkbar ist, ein Produkt zu schaffen, in dem sich Körper und Geist als zu einem Menschen verbunden darstellt. Die Pflanzen und Thiere sind nichts als halbe Versuche der Natur, den Menschen zu schaffen. Der Philosoph muß also nicht das Ich zum Grunde der Philosophie legen, sondern das Universum, denn aus dem Universum geht erst das Ich hervor. Systeme von Gestirnen reihen sich an Systeme, und im Universum selbst ist kein Anfang: Nichts ist ohne das Andere. Aber auch alles, was auf irgend einer besondern Weltsphäre hervorgeht, steht unter einerley Gesetz mit ihr. Die Sphäre (Planet) dreht sich um ihr Licht (Sonne),

aber das Ding, das auf der Sphäre selbst entstanden ist (Pflanze, Thier ꝛc.) sehnt sich nach dem Licht, und auf der höchsten Stufe (im Menschen) erscheint diese Sehnsucht als inneres Licht oder als eine Seele, die durch sich selbst erleuchtet wird, und ihr Verhältniß zum Universum durch sich selbst erkennt.

Die Natur ist kein todtes Wesen, wie man insgemein glaubt, sondern voll Leben. Nicht nur die Gestirne haben ein Leben, sondern auch die Erde. Der Komet ist ein junger Planet, der sich nach und nach zur regelmäßigern Bildung gestaltet, also ein Leben hat; die Sonne hat ein Leben, denn aus ihr sind Planeten ausgegangen so wie sie selbst nur aus einem höhern Systeme ausgieng; die Planeten bilden sich selbst beständig um, haben, wie wir schon an unserer Erde ersehen, mannigfache Epochen erlebt, in denen es sehr stürmisch auf ihnen zugieng (Perioden der Fluth, Vulkane ꝛc.), und kehren endlich wieder zur Sonne zurück. Es giebt mithin gar nichts Todtes im Universum, denn auch der Stein, und das Metall, die ihr todt nennt, sind ja nach und nach in oder auf unserer Sphäre (Erde) gewachsen, so wie sie endlich zerfallen, sich umbilden, oder verrosten und zersetzen. Alles, was ihr seht, entsteht also und vergeht nach ewigen Gesetzen, es giebt nirgends ein

Todtes, aber es giebt wohl ein Leben, das nur langsam und euch gleichsam unbemerkt vorüberschreitet.

Das Universum oder die Materie war von Ewigkeit, aber nicht eben jede Form der Materie. Die Erde war also wohl in Ansehung ihrer Materie nicht aber in Ansehung ihrer gegenwärtigen Gestalt von jeher da. Sie gieng von der Sonne aus, und ihre Massen geriethen erst in große Gährung, ehe sie sich zu dem ruhigen Planeten bildete, als welcher sie jetzt da steht. Einst war auf ihr alles in buntem Chaos, Festes und Flüssiges hatten sich noch nicht geschieden, es lebten weder Thiere noch Menschen, und wild tobten die unbändigen Elemente. Da schlug sich nach und nach das Feste nieder, das Wässerigte zog sich immer mehr zusammen, und höhlte sich den Meeresgrund und die Flußbetten aus, auf der Erde zeigten sich die ersten Geschlechter der Pflanzen (Kryptogamen) und im Meere Conchylien und Gewürme. Nach und nach entstanden auch ungeheuere Landthiere, größer, als sie jetzt vorhanden sind, aber noch immer war nicht vollkommene Ruhe in den Erd-Elementen vorhanden. Von neuem gerieth alles wieder in Gährung, Land und Meer kämpften mit einander, und alles Lebendige gieng bey diesem Kampfe unter. Endlich trat vollkommene Ruhe

nach dem langen Hader ein, die Kräfte und Elemente regelten sich, es sproßten Pflanze und Thier in freyerer Gestalt hervor, und zuletzt erschien als Signal der ganz eingetretenen Naturharmonie der Mensch. Nur schwach regte sich noch die Kraft der Erde in Vulkanen, es war eine Wolkenatmosphäre um den geregelten Planeten, gebildet, und geregelt trieb er sich von nun an auch um die Sonne herum. Aber noch immer liegt, so wie im Universum, so auch in ihm Leben, und von ihm erhalten es Pflanzen, Thiere, und Menschen; noch immer lebt und bildet er ausser sich und in sich fort, wohl äussert er seine Kraft nicht mehr so stürmisch, als sonst, aber kräftig und lebendig treibt er sich mit allen seinen Kindern um die gemeinschaftliche Mutter, die Sonne.

Der Mensch ist also nothwendig ein Naturprodukt, und daher hat er sich auch als einen Theil der Welt zu betrachten. Die Welt steht dem Menschen nicht gegenüber, sondern ist gleichsam nur sein Leib. Aber so wie keine Welt denkbar ist ohne eine Sonne, so ist auch keine Seele denkbar ohne eine Welt, denn die Seele ist nur durch den Gegensatz einer Welt möglich. Sobald man einen Menschen annimmt, muß man zugleich auch eine Welt mit unzähligen Thier- und Pflanzengeschlechtern annehmen.

Denn ehe die Natur den Menschen als ihr höchstes Produkt hervorbringt, erzeugt sie erst mannichfache Geschlechter von Pflanzen und Thieren, und daher sagten wir, daß das ganze Bestreben der Natur dahin gehe, den Menschen zu produciren, und daß alle ihre übrigen Produkte nur während dieses Bemühens entstanden. Der Philosoph hebt die Momente dieses Producirens heraus, und zeigt, wie die Natur, diese Verbindung beabsichtigend, bis zu dem Punkte fortschreitet, wo eine irdische Gestalt das leuchtende Sinnbild Gottes (die Vernunft) aufzunehmen fähig wird.

So bin ich also als Mensch vielfach in die Natur verwachsen. Ich erkenne mich nur dadurch, daß ich die Natur erkenne. Nicht das Gespenst eines Ichs bin ich, sondern eine Natur, und die Welt ist nicht ein Nicht-Ich für mich, sondern meine Mutter. Ich weiß nur von mir als einem Theile des Universums. Wohl stehe ich auf dem Gipfel des Universums als das edelste seiner Gebilde, wohl schaut es sich selbst durch meinen Geist an, aber immer bleibt alle meine Kenntniß an dieses Universum gebunden. Das Universum bildete sich selbst, aber ich selbst wurde von ihm gebildet. Bildsamkeit ist eine Haupteigenschaft dieses Universums. Pflanzen, Thiere und Menschen sind die äussern

Bildungen des Theils im Universum, den ich bewohne, aber auch in seinem Innern bildet er seine Elemente unaufhörlich um. Das Ganze besteht immer, aber seine Theile wechseln. Als noch das Zeitalter der Kometen war, da hatten die Gestirne ihre Sprache und Empfindung. Als aber das geregelte Zeitalter der Planeten eintrat, drückten sie ihre Empfindung durch die Blumen, und ihre Worte durch die Thiere und Menschen aus. In den Blumen gesteht die Erde ihre Sehnsucht nach der Sonne, in den Thieren spricht sie mit sich selbst, und in den Menschen äussert sie ihr zartestes Wissen. Die Sinne sind nichts als Emporwachsungen der Elemente des Universums. Die Menschen sind nichts als planetische Gedanken, die sich succediren und bestimmen durch die Sprache. Die menschlichen Gedanken sind die Harmonie der Sphären.

Ich erkenne mich also niemals allein als ein von der Natur abgerissenes Ich, sondern nur als einen Theil der Natur: so wahr ich bin, eben so wahr liegt und existirt ausser mir die Natur. So gewiß ich von meiner eigenen Existenz überzeugt bin, eben so sehr bin ich es von der Welt, denn ich, als ein Theil der Welt, muß nothwendig das Ganze ausser mir anerkennen. Aber nicht aus mir selbst erzeugt sich die Welt, sondern mein eigenes Ich

geht nur aus ihr hervor. Ich erkenne daher auch nur die Welt in der Idee, und lebe eigentlich in einer bestimmten Sphäre, ohne die Totalität des irdischen Lebens in mir zu repräsentiren. Nur durch den thierischen Magnetismus höre ich einzelner Mensch auf, bloßes sich selbst reflektirendes Organ der Erde zu seyn, und werde vielmehr mit dem Gesammtleben der Erde verknüpft, so daß ich mich mehr oder weniger in der Harmonie des Ganzen erkenne. Aber doch bin ich nur ein an der Wand vorüberziehendes Schattenbild des Planeten. Dieser wunderbare Planet führt ununterbrochen Metamorphosen aller Art auf. Er bildet das Niedere ins Höhere, das Höhere ins Niedere. Alles, was ich jetzt auf ihm erblicke, ist vermöge dieser Metamorphosation aus ihm selbst entstanden, unablässig spielt er in den Formen der Pflanzen, Thiere und Menschen, und sowohl in dem lichten Luftreich als in den finstern Grotten seines Innern ist er unaufhörlich mit neuen Zusammensetzungen seiner Elemente beschäftigt. Kein Bestandtheil ist ihm unauflöslich, wie so oft dem ihm nachbildenden Naturforscher, sondern er bildet Metalle aus Erden und Diamanten aus flüchtigen Stoffen. Alles auf, in und über ihm ist daher verwandt, und nur dem Grade, nicht dem innersten Wesen nach von einander verschieden: alles, was ihr seht, sind nur Po-

tenzen (Grade) des Planeten. In jedem Wesen repräsentirt sich der Planet; die Pflanze, das Thier und der Mensch sind nur der empor gewachsene Planet; und kein Wesen wird anders erkannt, als daß ihr sein Verhältniß zum Planeten auffindet. Bildet euch nicht ein, etwas aus euch allein sprechen zu können, ihr, die ihr nur die an der Wand vorüberziehenden Schattenbilder des Planeten seyd. Der Planet, das Metall hört, denkt, spricht allein durch euch, die ihr sein Hörrohr, Denk- und Sprachrohr seyd. Ihr steht nicht verlassen in der Welt; mit ihr zusammengewachsen seyd ihr ihr Mund, aus dem sie ihre Göttlichkeit den zersplitterten Göttern kund thut, und so alle zu Gliedern Einer Gottheit zusammenhält.

Die Rolle des Menschen ist sehr untergeordnet. Er steht wohl auf dem Gipfel der Natur, ist das Höchste unter ihren Produktionen, aber doch nicht für sich, sondern nur um der Natur willen da. Das Universum betrachtet den Menschen nur als ein Mittel, um von sich reden zu können, als einen geistigen Spiegel, um seine Gesetze darinn reflektiren zu lassen. Der Mensch ist daher auch nur abhängig, nicht selbstständig, nicht für sich auf Ewigkeit, sondern um des Ganzen willen auf eine kurze Zeitfrist vorhanden. So große Idee der Mensch

von sich gewöhnlich hat, so ist er doch im Systeme des Ganzen von keinem höhern Werthe, als ein Mineral, eine Pflanze, oder ein Thier, denn er ist wie sie nur eine der unzähligen Formen, in denen sich das Leben des Universums auf eine bestimmte Zeitfrist ausdrückt, und geht auch endlich formlos wieder in den allgemeinen Behälter der Dinge hinüber. Alle Geschlechter der Erde sind nur eine einzige große Familie, weil sie alle aus Erdensubstanz geformt, dem Schooße der ewiggebährenden Mutter entstiegen, und am Ziele ihres Lebens alle wieder an die liebende Brust der alles empfangenden Erzeugerinn zurückkehren. Der Mensch entsteht aus derselben Substanz, wie der Wurm, und beyde verdanken ihr Daseyn dem Uebergange des Anorgismus in das organische Leben. Der Mensch ist daher mit dem Wurme wie mit der Pflanze und dem Krystalle verwandt, und ob er gleich ein höheres Naturprodukt als beyde ist, so ist er darum nicht eben ein besseres, denn er geht endlich auch in die allgemeine Natur wieder hinüber. Der Mensch ist ein abgerissenes Stück von der Erdmasse, und sein Leben sichtbare Erscheinung des allgemeinen Lebens der Erde, das bis zum höchsten Grade gesteigert, in diesem Punkte der Schöpfung nur lebhafter hervortritt, als an andern Stellen der Erdmasse.

Oftmals hat man die Frage aufgeworfen, was denn eigentlich die Bestimmung oder der Zweck des Menschen sey. Fichte antwortet hierauf, diese Frage sey eine naseweise Klügeley, denn man habe nicht zu fragen, was man seyn, sondern man habe zu fragen, was man thun solle. Was man thun solle, sey aber jedem durch seine moralische Natur deutlich genug vorgeschrieben, also wisse man überhaupt von menschlicher Bestimmung genug. Diese Auskunft ist aber sehr einseitig, und resultirt nur aus einer Philosophie, die sich von den kategorischen Imperativen nicht losreissen kann. Moralität oder Tugend ist nicht die Bestimmung des Menschen, sondern ein der Natur gemäßes Leben, das sich auf den Glauben an die Göttlichkeit der Natur stützt. Denn der Mensch ist ja blos um der Erde willen da, auf der er steht; er ist nur das Sprachrohr der Erde, und weiter nichts; die Erde oder Welt denkt nur durch ihn, und er denkt nicht für sich: also kann er auch keine andere Bestimmung haben, als die in der Natur selbst liegt. Die Bestimmung des Menschen geht also nur auf sein kurzes Erdenleben, in welchem er so viel wie möglich die Gesetze der Natur erforschen, und ihnen gemäß sein Leben einrichten soll.

Ueberall wo ich hinblicke, in den Gestirnen so wohl als in den Geistern der Menschen erblicke ich Natur, aber es ist immer eine und dieselbe Natur, die sich nur in verschiedenen Gestalten zeigt. Sie, diese Natur, ist das Ewige und Unvergängliche, was immer war und immer seyn wird, während ich selbst nur einmal auf wenige Augenblicke als eine einzelne Welle im Strome dieser Ewigkeit vorüber wogte. Die Natur ist göttlich, absolut, die ewige Substanz, von der ich eine ihrer Millionen von Accidenzen bin; sie, meine Mutter, trägt mich wohl sorgsam an ihrem Busen, aber nicht sorgsamer als den Wurm und die Schnecke. Sie erlaubt mir wohl, durch meinen Geist ihre Gesetze aufzuspähen, denn sie ist selbst nichts als ewiges Gesetz, aber dennoch bin ich in ihrem ungeheuerm Reiche nur ein Schmetterling, dem sie ihre schönsten Blumen wohl darbietet, dessen Leben aber doch nur eine Spanne lang ist. Sie selbst, die die ewige Natur, lebt freylich in gleichsam ungeheuern Gesetzen, ein fürchterliches Chaos ordnet sich eben so gut auf ihren Wink, als die end- und grenzenlose Aussaat der Gestirne: aber ich selbst bin kein ewiges Gesetz; ich löse mich endlich selbst in ein Chaos von Elementen auf; und die ungeheuere Ebbe und Fluth meines geistigen Lebens, das unermeßliche Gebiet meines Denkens und Phantasirens zerfließt endlich in ein

Nichts, von dem höchstens nur meinem Enkel noch ein schwacher Schimmer Angedenken übrig bleibt.

So zufällig der Mensch in dem Systeme des Ganzen erscheint, eben so nothwendig erscheint dagegen das Ganze oder das Weltall selbst. Unmittelbar auf die Gottheit oder das Absolute gründet sich das All, und daher ist es in sich selbst eben so nothwendig als Gott. In Gott ist Unendliches und Endliches, Ideales und Reales Eins; Gegensatz und Einheit sind hier absolut vereinigt, und darum ist Gott das Ewige. Das Entstandene (die Welt) ist hingegen das, worin Einheit und Gegensatz und ihre Vereinigung unterschieden werden. Das Absolute, in der vollkommenen Gleichheit des Endlichen und Unendlichen dargestellt, ist der Raum, das ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum dehnt sich in das Unendliche aus, aber doch wird er dadurch endlich, daß man Länge, Breite, und Tiefe an ihm unterscheidet. In diesem Raume nun erscheinen alle einzelnen Dinge. Die Zeit ist das stets bewegte fließende Bild des unendlichen Denkens, der unendliche Begriff der Dinge, der über sie hinausfällt. So weit nemlich ein Ding bloß sich selbst gleich ist, drücken sich die Dimensionen an ihm durch Linien (Figur) aus; so ferne aber der Begriff,

der sich in einem Dinge mit seiner Endlichkeit vermählt hat, zugleich auch unendlich ist, stellt er sich als die Zeit dar. Wodurch die Dinge dem Geradlienigten oder der Figur untergeordnet sind, das ist ihr unorganisches Wesen; was ihnen Gestalt giebt, und sie der Aufnahme des Besondern unter das Allgemeine fähig macht, ist ihre organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besondern ausdrücken, ihre vernünftige Natur. Also bloß die Verhältnisse des Allgemeinen zum Besondern, des Unendlichen zum Endlichen geben die Gesetze an, warum die Welt gerade so werden mußte, wie sie vor uns steht. Die Idee erscheint hier als das Allgemeine und Unendliche, der Begriff als das Besondere und Endliche: das Ewige lebt in Ideen, das Ding aber in Begriffen. Wohl haben auch die Dinge einen unendlichen Begriff theils ausser sich theils in sich, aber immer fällt er auch mit einer Endlichkeit in die Augen, denn Unendliches und Endliches ist bloß in Gott absolut identisch.

Wenn man also behauptet, daß jedes einzelne Ding in der Welt eine Offenbarung Gottes sey, so geschieht es bloß deswegen, weil man von und an ihm, wie bey Gott, Unendliches und Endliches findet, nur nicht so absolut identisch als bey Gott. Der Baum, den ich

wahrnehme, ist nicht die Pflanze selbst, sondern nur die endlich gewordene Idee der Pflanze. Pflanze ist etwas Unendliches, daß sich nicht auf einmal sondern im Verlaufe der Ewigkeit zeigt, und hier sehe ich an dem Baume eine endliche Darstellung von der unendlichen Idee der Pflanze. Da aber Gott bloß die absolute Identität des Endlichen und Unendlichen ist, so ist also die Pflanze, so wie jedes andere Ding, eine Offenbarung Gottes, indem sie bey ihrer Endlichkeit doch auf eine unendliche Idee hinzeigt.

Nicht über alle Dinge fällt der unendliche Begriff hinaus, sondern manchen ist er auch absolut verbunden, und erscheint als lebendig und thätig, und auf der höchsten Stufe als Selbstbewußtseyn. Dinge dieser Art sind der Mensch und der Weltkörper. Denn den Weltkörpern ist der unendliche Begriff als Seele ihrer Bewegungen eingebohren, und aus ihrer Substanz sondert sich, wie aus dem Absoluten selbst, eine unendliche Zahl einzelner Dinge ab. Die Weltkörper sind aber dennoch different, und suchen mithin eine Einheit in einer Sonne, die ihre Einheit wieder in einem höhern Systeme sucht. Es ist mithin höchste Nothwendigkeit, daß Planeten sich um eine Sonne drehen, und daß die Sonne selbst nicht ganz rein ist, sondern

auch dunkle Flecken besitzt, durch welches letztere sie ihre Unterordnung unter ein höheres Sternensystem anzeigt. Die Größen der Weltkörper stehen mit ihrer Entfernung von der Sonne in fester und bestimmter Proportion und eine kann aus der andern gefunden werden. Ueberhaupt herrscht eine strenge Beziehung unter allen Körpern am Himmel zu einander: die Größe der Differenz eines jeden Himmelskörpers bestimmt auch die Größe der Entfernung von der Einheit (Sonne). Indem aber die Linie der Entfernung der Weltkörper von ihrer Sonne in ihnen als Zeit zur lebendigen Bewegung wird, löscht sich die Ungleichheit des Endlichen und Unendlichen in ihnen aus, und sie werden wahre Substanzen, die ihr Leben in sich selbst tragen. Wohl gehen sie nur in elliptischen Bahnen um ihre Sonne, aber der Idee nach werden diese Bahnen wirklich zu Kreislinien. Freylich sollten die Zeiten der Bewegungen den Quadraten der Entfernungen von ihrer Einheit gleich, und die Bewegung der Gestirne mithin Kreislinien seyn: allein diese absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, ist für die Erscheinung in zwey Punkte getrennt, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, deren einen das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, deren anderer aber die Idee eines jeden selbst ausdrückt;

die Bahn der Gestirne ist also nothwendig eine elliptische. Damit aber durch diese Abweichung von der Kreislinie die nothwendige Gleichheit der Zeiten und Räume nicht aufgehoben würde, womit zugleich das Leben dieser Gestirne erlöschen müßte, so legen sie in der größern Entfernung von ihrer Sonne in derselben Zeit einen kleinern Bogen zurück, in welcher in der geringern Entfernung der größere Bogen zurückgelegt wird, und somit werden die elliptischen Bahnen in der Idee wirklich zu Kreislinien. So ist am Himmel nichts als ewiges Gesetz, alles wirkt auf einander, es giebt eine durchgängige qualitative Differenz der Gestirne, und ich als Mensch stehe unter diesen Gesetzen des Universums, und werde vielfach von ihnen influirt. Diese Gesetze sind aber dem Universum nicht von fremder Hand eingeprägt, sondern selbstständig eigen, und werden durch das Verhältniß alles Endlichen zum Unendlichen aufgefunden.

Wie nun die Einheit eines Sphärensystems in der Vielheit der Sphären sich zur Differenz entfaltet, so gebiert auch die Einheit jeder einzelnen Sphäre eine Menge von Wesen, welche ebenfalls verschiedene Grade von Selbstständigkeit darstellen, alle aber durch die Schwere an die Einheit ihres Gestirns geknüpft sind. Raum

und Zeit, Expansion und Kontraktion, Schwere, als die Durchdringung beyder, Magnetismus, Elektricität und Chemismus, Reproduktion (als der am höchsten gebildete Magnetismus), potenzirte Elektricität (Irritabilität oder lebendige Bewegung) und Sensibilität, als die Identität beyder (der Reprod. und der Irritab.) konstituiren das Leben eines jeden Weltkörpers und seiner Geschöpfe. Die großen Massen eines Planeten breiten sich aus und ziehen sich zusammen, haben Schwere und doch Regsamkeit von innen, sie durchdringen sich und scheiden von einander, sie gehen in Länge, Breite und Tiefe, bilden gerade Linien, Kreise, oder Vermischungen aus beyden, haben die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum und Gattung, als Erzeugtes und Zeugendes, stellen sich als eine fortlaufende Linie von der äussersten Expansion (z. B. im Wasser) bis zur stärksten Kontraktion (z. B. im Diamant) dar; so daß alle Körper mehr oder minder expandirt oder kontrahirt sind; steigern sich nach und nach von dem niedrigern Zustand in den höhern, werden immer freyer, lebendiger und selbstständiger, und treten endlich als Thiere und Menschen auf. Diese Umbildungen gehen wohl unter der Einwirkung des Lichts und der Wärme vor sich, doch ist die Sonne selbst nur die Beziehung aller Planeten auf einander,

und dem Wesen nach nicht von den Planeten verschieden.

Als Philosoph habe ich also nicht die Gesetze des Ichs, sondern vielmehr die Gesetze des Universums aus einer Einheit abzuleiten, denn das Ich ist nur eine Modifikation des Universums, und kann also nur in dem Ganzen richtig erkannt werden. Die Natur ist mir nicht ein verächtliches Nicht-Ich, nicht das meinem Ich anklebende Schneckenhaus, das aus ihm selbst gewachsen ist, sondern das Göttliche und Absolute selbst, das mich selbst trägt und erhält. Mit einer bloßen Deduktion oder Erklärung des Bewußtseyns reiche ich nicht mehr aus, denn das Bewußtseyn ist nur eine der vielen Erscheinungen des Absoluten, das sich immer als das Universum charakterisirt. Als Philosoph muß ich das Universum geistig wiederbauen (rekonstruiren), die verschiedenen Schöpfungsakte der Natur geistig nachmachen, und meinem Zeitalter das ganze Verfahren der Natur in der Erschaffung der Pflanzen, Thiere und Menschen, in den Umdrehungen und Beschaffenheiten der Gestirne eben sowohl als in dem innern Bau und Leben der Erde aufdecken. Als Philosoph bin ich nunmehr nothwendig Naturphilosoph, denn es giebt keine andere Philosophie als Naturphilosophie, weil Natur das Allerhöchste ist

was ein Geist zu erkennen und zu deduciren hat. Diese Philosophie aber ist weder Realismus noch Idealismus, sondern die innige Verschmelzung (Identität) beyder.

Die Erdensubstanz ist ein identisches Ganze, und nur die Form unterscheidet die einzelnen Theile derselben von einander: man kann also alle Körper in einander überbilden. Die Krystallisation ist die Grundform für alle Körper, welche der formlosen Expansion, die sich als Wasser zeigt, entfliehen: das Gestein, das Thier, die Pflanze und der Mensch sind nichts als Krystalle, nur durch die einfachere oder künstlichere Composition von einander geschieden. Denn die Krystallisation erhebt sich zu immer höhern Stufen, und zeigt sich endlich als eine innige Verbindung von Hartem und Weichem durch alle Abstufungen bis zu Knochen und Muskeln. Im Infusionsthierchen erscheint ein krystallinisches Stäubchen belegt; im Korall trägt ein Felsengerippe das lebende Thier; das Schaalthier und Insekt tragen harte Krystalle aussen an sich, im edlern Thier und Mensch macht der harte Krystall das Skelet aus. Das Weiche, was das Skelet umgiebt, ist nichts als eine Composition biegsamer Krystalle, wie bey den Pflanzen, welche in den Zoophyten und Phytozeen so offenbar mit dem Thierreich, in den Korallen

aber so sichtbar mit dem Mineralreich zusammen hängen. Alles Rigide oder Greifbare, was ihr seht, ist also nichts als Krystallisation, die sich nur unter tausendfachen Formen zeigt. Was ist der Korall Anderes, als eine steinerne Pflanze? Seht ihr in euerm Fleische etwas Anderes als Krystalle? Aber mit Krystallisation fängt auch die Vegetation an.

Es giebt nirgends eine todte Materie; überall regt sich das Element, es sucht Verbindung mit andern Elementen, geht aber keine Verbindung auf die Ewigkeit ein. Verbindung und Trennung ist das Leben der Natur. Wohl geht sie von dem Niedern zum Höhern fort, aber das Höchste wird endlich auch wieder das Niedrigste, denn ihre Metamorphosation ist nur ein Kreislauf, der endlich wieder dahin zurück kommt, wo er anhub. Es steht der Fels nicht lange, so schießen aus seiner feuchten Oberfläche Schwämme oder Moose hervor, denn da, wo Mineral ist, gedenkt die Natur schon auch der Pflanzen. Sind diese Moose lange gestanden, so bilden sich in ihnen schon feinere Pflanzenmaterialien, und allmählig sehen wir auch edlere Pflanzen aus ihnen hervorwachsen. Es bedurfte zu beyden Vegetationen keines Saamens, denn die Natur weiß schon durch sich selbst den Anfang zur Vegetation zu machen.

Aber so wie die Vegetation freyer wird, und sich mehr in die Luft hinauf erhebt, um so mehr zeigt sie auch das Bestreben, sich selbst durch Saamen fortzupflanzen und deshalb sogar in männliche und weibliche Geschlechter zu sondern. Derselbe Fall ist es im Thierreich. Dasselbe Gesetz der Natur, das Moose und Schwämme von selbst hervorbringt, bringt auch Gewürme hervor, und noch jetzt vor euern Augen entsteht ja täglich ein Wurm, über dessen saamen- und elternlose Herkunft ihr gewöhnlich so sehr in Erstaunen gerathet. Das niedrigste Gewürm ist bloß mit Mund und After, und einem Kanale zur Verbindung beyder versehen. Einige Mollusken, mit Fühlfäden und Augen, aber oft noch geschlechtlos, bilden den Anfang der sich vervollkommnenden Organisation. Jetzt wächst die animalische Bildungskraft unaufhörlich: Schaalthiere, Insecten aller Art, endlich Amphibien, Fische, Vögel, und Säugethiere folgen einander in allmähligen Uebergängen von einem Grade des Lebens zum andern; das Leben steigt höher, je vollkommener die Organismen werden. Muskeln und Nerven treten deutlicher aus dem schleimigen Zellgewebe hervor, mehrere Sinne folgen einander; das Gehirn erscheint, und wächst von Stufe zu Stufe der Ausbildung; das Herz wächst, und mit ihm das Blut, dieser Beweis von erhöhter thierischer Funk-

tion, und zahllose Organe werden gebildet. Das äussere Skelett oder Gehäuse weicht dem innern, das weiße Blut wird durch Berührung der Aussenwelt roth; die Thätigkeit steigt, und es wird warm. Die Geschlechter treten weiter aus einander, Gehirn und mit ihm die Nerven werden immer herrschender, — und endlich erscheint das sensibelste, das höchste Geschöpf — der Mensch. Vom Menschen bis zu den niedrigern Thierklassen herab schwindet das Gehirn immer mehr, das Herz nimmt ab und mit ihm die Menge des Blutes, bis es bey den Würmern gänzlich verschwindet, und dies geht so fort, bis endlich von allen Sinnen und Lebensorganen in den Phytozeen auch keine Spur mehr übrig ist. Fragt nicht, warum jezt keine edlern Thiere oder Menschen von selbst aus der Erde hervorkommen. Die Erde hat ihre Zeugungskraft an die edlern Pflanzen- und Thiergeschlechter selbst abgetreten, und zeigt euch nur noch an den Würmern, Schwämmen und Moosen, daß sie immer bereit ist, nicht nur diese sondern die gesammte Pflanzen- und Thierwelt neu aus sich hervorzutreiben.

Der Physiologe zeigt euch sichtlich, daß alle Sinne nichts als Verlängerungen der Welt sind, und ihr also wirklich aus der Erde hervorgewachsen seyd. Die Sinne sind nichts als

Emporwachsungen der Elemente der Welt. Das Sehen ist ein Lichtprozeß, der im ganzen Universum kein Ende nimmt; das Hören ist ein Metallprozeß, der im ganzen Planeten kein Ende nimmt, aber beyde Sinne gehören nicht eigentlich dem Thiere oder euch an, sondern sind ein Eigenthum des Universums. Das Auge ist das Licht der Thierwelt, das Licht ist das Auge der grossen Welt. Wo könnt ihr einen Unterschied finden ausser dem der Größe? Das Auge ist das verlängerte Hirn durch den Sehnerven, und daher ist Auge und Hirn Eins; aber das Licht ist dem Auge nicht heterogener als das Auge es dem Hirn ist: das Licht ist das verlängerte Auge bis in das Unendliche durch den Lichtstrahl, welcher der Sehnerve der Welt ist. Was die Welt voragirt, agirt der Sinn im Kleinen — nicht nach, sondern mit. Das Licht der Urwelt in die Nachwelt übergehend, ist Sehsinn; der Magnetismus der Urwelt, auf der Stuffe der Nachwelt, die der ersten der Urwelt gleich ist, ist Hörsinn, Ohr; der Electrismus der Urwelt auf der obersten Stuffe der Nachwelt ist Riechsinn, Nase; der Chemismus der Urwelt, in die Nachwelt fortgeflossen, ist Schmecksinn, Zunge; die Cohäsion, oder Materialität der Urwelt in die Nachwelt fortgewachsen, ist Tastsinn, Hand — im Allgemeinsten aber Gefühlsinn. Glaubt also

nicht für euch selbst sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen zu können! Es ist nur das dem Universum eigene Licht, der in der Erde liegende Magnetismus, Electrismus, Chemismus, und die allen Dingen eigene Cohäsion, woraus euere fünf Sinne gebildet sind. Ihr seyd wirklich nichts als Fortsetzungen der Weltelemente, und somit nichts als ein Eigenthum der Natur, die in und durch euch mit sich selbst spielt, aber nichts Höheres als Spiel mit euch beabsichtigt.

Es kann also nie von der Einwirkung der äussern Welt auf den Geist die Rede seyn. Der Mensch hat einerley Organe mit der Welt, und das Weltorgan wirkt nur im menschlichen Organe fort. Mein Auge wird nicht vom Licht gerührt, sondern mein Auge selbst ist nichts denn eine Fortsetzung des kosmischen Lichtes. Derselbe Fall ist es mit allen Sinnen. Denn ich bin ja als Mensch nichts denn die emporgewachsene Erde, und pflanze mithin in mir alles das fort, was die Erde in sich enthält. Die chemische Wirksamkeit der Erde hat sich in mir zum Schmecksinn oder zur Zunge gebildet; diese irdische Wirksamkeit äussert sich also durch meine Zunge fort, ich besitze den Schmecksinn nur als etwas Uebertragenes, nicht als mein ursprüngliches Eigenthum, und dieselbe Stelle, welche das Sinnorgan in dem Thierorganis-

mus einnimmt, dieselbe muß das Sinnobjekt im Weltorganismus (im großen Thier) einnehmen: kurz, das Sinnobjekt muß im Weltorganismus das nemliche Sinnorgan seyn, welches das leibliche Sinnorgan im Thierorganismus ist. Alle riechenden Körper z. B. sind die große Nase der Natur.

Die Natur ist als Universum betrachtet die Verschmelzung des Geistes mit der Materie: es giebt keinen Geist ohne Materie, und keine Materie ohne Geist. Der Geist der Materie ist das ewige Gesetz, nach dem sie besteht und sich formt, und ihr ursprünglich so eigen, daß er sogar mit ihr identisch ist. Dieser Geist erscheint mit jedem Ding, aber was als Ding freyer und edler organisirt wird, hat auch einen edlern und freyern Geist. In einer solchen Komposition der Dinge, daß ein menschlicher Organismus daraus entsteht, zeigt sich auch nothwendig der edelste Geist. Es liegt also im ganzen Menschen der ihn beseelende Geist, dann Selbstbewußtseyn ist nichts anders als die Sympathie, die Uebereinstimmung, oder der Konsensus aller Theile des Leibes, weil Selbstbewußtseyn vom Konsensus des Leibes nicht verschieden ist. Nehmt aus der Natur alle die Theile, die den Menschen chemisch konstituiren, bringt sie in dieselbe Form und Wechselwirkung,

als im Menschen, so wird sich euch ein menschlicher Geist zeigen. Die Harmonie zwischen Seele und Leib ist nichts Vermitteltes. Vernunft, und die Verbindung der Seele und des Leibes im Menschen ist eines und dasselbe. Es ist die gleiche Identität des Idealen (Geists) und Realen (Körpers oder Materie), dort ideal, hier real angeschaut. Diese wechselseitige höchste Harmonie ist nur da denkbar, wo der Leib der unmittelbarste Ausdruck der Göttlichkeit, gleichsam der sichtbar wandelnde Gott, der Träger des Göttlichen im Reiche der Erscheinungen ist. Die Seele ist nicht überhaupt an sich, sondern bloß durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe zum Daseyn bestimmt, und also wie alles Endliche dadurch endlich, daß sie als Möglichkeit sich von der Wirklichkeit trennt, welche durch ihren Leib auf eine zeitliche Weise gegeben wird.

Was also in meinem Körper von der Natur niedergelegt ist, findet sich auch in meinem Geiste, denn der Körper ist nichts als der sichtbare Geist. Sobald mein Körper eigens organisirt ist, nicht dieselbe Mischung und Form wie andere hat, so weicht auch mein Geist von andern Menschen ab. Alles an meinem Körper hat also Beziehung und Deutung auf meinen Geist, es läßt sich die ganze innere Organisa-

tion äusserlich erkennen, und die Physiognomik beruht auf sehr sichern Gründen. Wie sich das Universum im meinem Körper wiederhohlt, so wiederhohlt es sich auch in meinem Geiste, und je universeller mein Körper organisirt ist, um so universeller ist auch mein Geist organisirt, denn Geist und Körper, Ideales und Reales sind Eins. Bey der Verbindung zwischen Seele und Leib ist also an keinen gegenseitigen Einfluß, wie dieser auch bestimmt werden möge, zu denken, und die metaphysischen Untersuchungen, die sich auf die ursprüngliche Trennung und vermittelte Wiedervereinigung gründen, sind leere Hirngespinnste. Man kann nicht fragen: ist die Seele materiell oder immateriell? Dasselbe, was real angeschaut zu Leib wird, wird ideal angeschaut zur Seele. Der Leib ist der verkörperte Geist, und die Seele der vergeistigte Leib, so wie die Handlung nichts als die zu Leib gewordene Idee, und die Idee die zu Geist gewordene Handlung ist.

Ihr glaubt eigentlich durch das Hirn zu denken, aber ihr sagt damit eigentlich nur, daß sich der Mensch im Gehirne concentrire. Der Kopf steht durch das Bewußtseyn mit allen Organen in Verbindung. Das Selbstbewußtseyn ist vom Consensus des Leibes nicht verschieden. Man kann daher die Aehnlichkeit aller körperli-

chen Funktionen mit denen des Geistes aufzeigen. Das Denken hat z. B. mit dem Verdauen Aehnlichkeit, ja beyde sind Eins. Das Denken ist ein Verlieren des Gehirn- oder Nervensaftes, wie das Verdauen ein Verlieren des Magensaftes ist. Aber wenn das Gehirn nur das Centrum ist, so steht ihm nothwendig eine Peripherie gegen über. Zu den Gehirnfunktionen im Menschen sind also nothwendiger Weise Radien oder Nerven erforderlich. Daher ist auch alle Empfindung nur Aktion vom Hirn aus gegen die Peripherie, und nicht umgekehrt; wenn ich eine Blume rieche, so äussert nur mein Gehirn den in mir liegenden Chemismus, weil sich der äussere (die Blume) regt, und giebt mir dadurch die Empfindung des Geruchs.

Es ist ganz natürlich, daß in einer solchen Philosophie, welche den Menschen zu einer bloßen Modifikation des Absoluten oder der Natur macht, wie die Naturphilosophie, alle Erklärungen ganz anders ausfallen müssen, als in einer bloß idealistischen oder bloß realistischen Philosophie. In einer solchen Modifikationsphilosophie wird Vieles, wo nicht gar Alles, gerade umgekehrt erklärt. Wenn mein Geist von meinem Körper nicht verschieden ist, so muß jeder geistigen Operation eine körperliche Funktion entsprechen, und da ich durch das Ver-

bauen körperlich, und durch das Denken geistig existire, so müssen beyde Operationen Aehnlichkeit mit einander haben. Wenn ich durchaus eine Modifikation oder ein Theil der Natur bin, so muß auch Alles in mir liegen, was in der Natur liegt. Wenn also die Natur Licht hat, so werde ich auch Licht haben, und daher ist mein Auge das für mich, was die Sonne für die Natur ist. Man darf sich nur auf den ersten Anblick nicht von dergleichen Theorien abschrekken lassen. Freylich hat nicht jeder das Talent zur Philosophie von der Natur erhalten, denn die Philosophie soll nicht von allen getrieben werden. Der Mensch ist eigentlich ein Naturprodukt, und lebt mithin als endliches Wesen im Strome der Erfahrung fort. Wie es ihm nun gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Art einzusehen, denn es ist eine Gabe des Glücks: mein Genius muß mich also zum Philosophen bestimmen. Ueberdem wird durchaus eine genaue Einsicht in die Naturwissenschaften verlangt, um die Philosophie zu begreifen. Wenn Geist und Materie Eins sind, so begegne ich überall Naturoperationen, denn nur die Ansicht macht den Unterschied zwischen Ideellem und Reellem, zwischen Geist und Materie. Ich kann daher das Geistige nur durch das Mate-

rielle, als seinen Gegensatz, erklären, und das Materielle nur durch seinen geistigen Gegensatz. Denn ob ich wohl weiß, daß diese Gegensätze nur scheinbar sind, und auf dem höchsten Standpunkte verschwinden, so muß ich doch bey Definitionen und Erklärungen auf diese scheinbare Verschiedenheit Rücksicht nehmen.

Die gemeine Sprache ist voll von Bildern und Ausdrücken, um Geistiges mit Körperlichem, und umgekehrt, zu bezeichnen. Dieses kommt eben daher, weil auch der gemeine Mensch schon fühlt, daß Körper und Geist Eins sind, ohne daß er sich dieser Einheit so klar wird, wie der Philosoph. Der gemeine Mensch nennt ja schon das Denken ein Verdauen, wenn er sagt: diesem oder jenem habe ich heute genug zu verdauen gegeben! Eben so glaubt der gemeine Mann, daß der Mensch durch das Gehirn denke. Wenn also der Philosoph dasselbe, nur richtiger ausgedrückt, behauptet, so ist ja eigentlich nichts Neues dadurch gesagt. Der Philosoph setzt nur diese Vergleichungen weiter fort, bringt alles in einen Zusammenhang, und beweist dadurch die vollkommene Identität des Geistes und Körpers. Dem, der noch nicht den Einen Geist gefunden hat, der von der untersten Stufe der Natur an, durch die unorganische wie durch die organische Natur, in den

reichsten und mannichfaltigsten wie in den einfachsten und ärmsten Gestalten sich ausspricht, muß freylich die Naturphilosophie eine unverständliche Träumerey seyn. Aber dadurch giebt er auch nur seine eigene philosophische Unfähigkeit zu erkennen.

Die Natur ist die Mutter aller Dinge, aber ich soll unter Natur nicht nur die Erde sondern das ganze Weltall begreifen. Das Universum also ist das Höchste, was der Philosoph zu erörtern hat. Er muß zeigen, wie alle einzelnen Elemente des Universums z. B. Raum, Zeit, Schwere, Materie, Licht, Elektricität u. dgl. sich zu einander verhalten. Da das Universum mit dem Absoluten in Eins zusammen fällt, so besteht es auch nur durch sich, und ist also nicht erschaffen noch wird es von jemand erhalten und regiert. Was will nun das Universum aber mit sich selbst? Nichts Anderes als ein ewiges Spiel. Das Universum gefällt sich in den tausend Formen der Blumen, in den Millionen der Gestirne, in den mancherley Thieren und in den sonderbaren Nationen der Menschen nicht besser als in den tausend Mineralien, Erzen, und andern Elementen des Kerns der Planeten. Wohl zeigt der Philosoph auf, daß jedes dieser Dinge im Systeme des Ganzen seine bestimmte Stelle hat, aber doch weiß er keine andere all-

gemeine Bestimmung als Vergänglichkeit anzugeben. Er findet, daß Alles Eins ist, und daß mit dem Menschen nicht mehr bezweckt wurde, als mit einem leblosen Ding. Die Dinge sind überhaupt nur den Graden, nicht dem innern Wesen nach verschieden. Der Mensch ist nur der Herr der Natur, weil sie es selbst gewollt hat, aber er übt seine Herrschaft nur auf kurze vorübergehende Zeit aus. Der Mensch ist nach und nach dadurch entstanden, daß die Natur erst rohe Wesen (die niedrigsten Pflanzen und Thiere) bildete, aus ihrer Asche wieder vollkommnere Wesen erschuf, und so endlich auch den Menschen hervorbrachte, bey dem sie nun stehen blieb, weil sie ihn als ihr höchstes Produkt betrachten mußte. Darum ist auch die Welt nur der Leib des Menschen, und darum ist der Mensch nur die Wiederholung, das Nachbild der Welt. Der Mensch ist nemlich das einzige Wesen der Welt, welches denkt, und darum ist sie gleichsam der Leib, eben weil er die Seele ist; aber dennoch ist der Mensch nur das Nachbild der Welt, denn im Universum liegt auch eine Seele, und die menschliche Seele ist nur die Copie jener großen Seele des Universums. Da Geist und Materie überhaupt Eins sind, so muß jeder Seite unserer geistigen Natur eine gleiche der körperlichen entsprechen, und daher verglichen wir den Sinn mit der Expansion

oder

oder dem Raum, die Empfindung mit der Contraktion oder Zeit, die Apperception mit der Schwere, den Verstand mit der Linie oder dem Magnetismus, die Intuition mit dem Kreis oder der Elektricität, das Bildvermögen mit dem Chemismus, die Einbildungskraft mit dem am höchsten gebildeten Magnetismus oder der Reproduktion, das Handeln, Wissen und Gefühl mit der Irritabilität, und die Vernunft mit der Sensibilität. Zu der vollständigen Uebersicht dieser Vergleichung gehört aber eine vollständige Einsicht in die Natur, und eine genaue Unterscheidung der einzelnen Vermögen, welche unsern Geist ausmachen.

Da die Natur bey dem Menschen stehen blieb, und diesen als ihr höchstes Produkt betrachtete, aber eher mit den Thieren anfing, so kann man die Thiere als die zersplitterten Menschen betrachten, den Menschen aber als das Hirn der Welt. Aber als Mensch besitze ich nichts an mir, das das Universum nicht hätte. Das Universum sieht, hört, riecht, schmeckt, und fühlt, und darum besitze ich auch diese Sinne, denn Sinn ist nichts als unmittelbarer Consensus des Nervensystems mit der Welt, und was die Welt meinen Sinnen vormacht, das machen sie mit. Das Gehirn ist einerley Art, die Nerven sind einerley Art, aber war-

um faßt der eine Nerve das Licht, und der andere den Ton auf? und warum schwinden diese Eindrücke im Gehirne nicht in Eins? Weil schon in mir wie in der Welt diese Verschiedenheit der Aeusserungen liegt. Die Objekte, welche meine Sinne zu reizen scheinen, sind nichts als die Nerven des Universums, und ihr Reiz auf meine Nerven ist nur eine Fortsetzung ihrer eigenen Erregung oder ihres eigenen Daseyns. Das große Licht (die Sonne) pflanzt sich durch seinen Nerven (den Strahl) in mich hinüber und also ist mein eigener Sehnerve und das ihm zugehörige Auge nichts als eine Fortsetzung dieses kosmischen Lichtes. Das Gehirn ist daher, als Concentration aller Sinne oder des Menschen überhaupt, ein Weltsystem in allen Beziehungen. Denn wenn der Mensch so sehr mit der Natur verwachsen ist, daß er durchaus nicht ohne sie erklärt werden kann, so kann ich auch nicht behaupten, daß seine Sinne von der Welt und ihren Aeusserungen verschieden sind. Folglich muß sich auch das Gehirn als die vollkommenste Nachbildung der Welt darstellen, und weil die Welt durch den Menschen sich erkennen will, zu einem vollständig organisirten Vernehmen und Wollen werden. Das Gehirn zeigt sich also als eine Sphäre oder ein Sphäroid, und die große Wölbung des Ovals nimmt das große, die kleine und spitzigere das kleine Hirn

ein; jenes ist der volle Tag des Vernehmens, dieses die geheimnißvolle Nacht des Wollens. „Bedeutungsvoll ist die Tiefe der Windungen des Gehirns, wenn man sie im Verhältniß zu dem oft in scharfe Spitzen ausstrahlenden Mark in ihrem Innern vergleicht. Dieß Verhältniß gewährt das freyeste Spiel der Kraft und unendliche Mannichfaltigkeit bis ins Excentrische, indessen es durch das Einsenken der dunkleren Hirnsubstanz — der Nacht gleichsam gegen jenen strahlenden Tag — nach den Tiefen des Mittelpunktes sich vollendet, und die Peripherie mit allem Reichthum ihrer Entwickelungen wieder hergestellt ist. Die dunkle Substanz umfängt halbdurchsichtig und innerlich zart oscillirend das erleuchtete Mark, und bildet an allen Punkten dieses Ineinandergreifens ein Helldunkel, worauf die Strahlen der Sinne treffen, und zu tausendfältiger Erscheinung sich sowohl durchdringen als reflektiren, jeder Strahl jedem Sinn gemäß. Und wie merkwürdig ist eben jene zartere Beweglichkeit, jenes Schwanken von leichter Gestaltung in das Gestaltlose, jene bebende Fülle, worein sich das Gebilde, treu und folgsam der Seele, in das Geheimniß des Unendlichen versenkt, dem Blut entquellend und wieder darein zerfließend — eine lebensschwangere Dämmerung, wodurch die vom innern Lichtstrahl geschwängerte Blutwelle zur

Anschauung ihrer selbst sich verklärt, indeß die von Anschauung und Betrachtung trunkene mit dieser Dämmerung wieder in die Nacht und den innerlichen Drang des Lebens versinkt, bis sie im Herzen ergriffen und aufs Neue von der heftigsten Begierde zum Licht und zum Aether überfallen wird! Die blendende Helle des innerlichen Marks zeigt deutlich genug, wie hier jenes Geheimniß des Unendlichen zu klaren Verhältnissen erleuchtet ist! Hier drückt sich die Allgegenwart der Seele in jedem Punkt durch den Reichthum der Beziehungen aus, welche alle unter einander verbinden, und gerade hier zeigt sich eine Harmonie in Richtung, Strahlung, Verwickelung, und Entwickelung der Markfasern, welche sich als die zarteste und zugleich strengste Mathesis in Gestalt, Zahl, und Tiefe der analytischen Funktionen erweisen läßt Der Hirnknoten verbindet das Wollen mit dem Vernehmen, das kleine mit dem großen Hirn. Die Beträchtlichkeit des großen Hirns zeigt, daß der Mensch mehr zur Erkenntniß gebohren und gebildet ist, und die innige Verbindung mit dem kleinen, so wie die feste Sammlung desselben um den Hirnknoten deutet an, daß sein Wille durch die nahe Erleuchtung und kräftige Haltung vor der Excentricität thierischer Triebe gesichert ist, wenn er nicht von der finstern Gewalt seiner eigenen unbegriffenen Tiefen hinge-

rissen wird. So ist also das Hirn die vollkommenste Entfaltung des großen Bogens vom Kreislauf des Lebens, worin derselbe durch die Anschauung der Seele sein eignes Wesen erkennt, und so sich ganz durchbildend und durchsinnend zur Durchsichtigkeit alles Selbstischen und zur vollen Besonnenheit gelangt, welche auf das wesentliche Centrum aller Dinge, auf Gott gerichtet ist." [Heidelberg. Jahrb. der Litterat. 1ster Jahrg. 10tes Heft Seite 258 u. ff.] So eigen und vielfach also mein geistiges Leben organisirt, so unendlich in sich selbst mein Denken ist, eben so eigen, vielfach und unendlich in sich selbst ist mein Gehirn, und die vollständigste Einsicht in die Organisation des Gehirns giebt mir auch das vollständigste Bild meiner Seele, die durch das Gehirn selbst nur zur äussern Anschaulichkeit gekommen ist. Ueberall erblickt man also, daß Reales und Ideales, Körper und Geist Eins sind, und die Philosophie hat weiter nichts zu thun, als diese Identität beyder aufzuzeigen.

Leben ist überhaupt das Universum, und beyde sind Eins. So wie die Alten schon die Weltkörper mit Thieren verglichen, so behaupten auch wir, daß das ganze Universum Ein Thier sey. Ist das ganze Universum ein Thier, so sind alle einzelnen Theile desselben nur phy-

siologische Theile eines großen Thiers, und die eine Art Wesen repräsentirt jenen, die andere diesen Theil. Wir betrachten daher die Menschen als das Sensorium commune oder Selbstbewußtseyn des großen Thiers, die Thiere als das Hirn, die Pflanzen als die Sinne, und die großen sogenannten unorganischen Massen als den Rumpf dieses ungeheueren Mammuths. Im Ganzen ist aber auch in diesen verschiedenen Wesen viel Einheit, und kein Naturbestandtheil ist von dem andern ganz verschieden. So wesentlich das Sinnorgan mit dem Hirn Eins ist, und sich nur als das ausgebreitete Hirn darstellt, so wesentlich ist das Sinnobjekt mit dem Sinnorgan eins, indem es nur das weiter im All ausgebreitete Sinnorgan ist. Das Hirn verlängert sich durch den Sehnerven, dieser verlängert sich in sein Organ, dieses verlängert sich in sein Objekt, und dieses verlängert sich in die Endlosigkeit des Universums. Das Sinnensystem ist vom Natursysteme nur durch die Stufe verschieden. Es geht nur Homogenes in einander über. Das Nervensystem wirkt daher bey jeder Sinnesaktion seiner Natur homogen, d. h. es assimilirt sich das Sinnenobjekt, verwandelt es selbst in sich. Ein Sinnorgan ist das Sinnobjekt organisirt, während das Sinnobjekt, als Keim des Sinnorgans, sich in der Natur noch unorganisirt bewegt. Der Natur-

chemismus bildet den Schmecksinn, und meine Zunge ist weiter nichts als der organisirte Naturchemismus. Ueberall ist Eins. Jeder Sinn ist eine specifische Grundaktion der Natur. Der Planet fühlt und tastet durch die Erde, schmeckt durch das Wasser, riecht durch die Luft; die Erde fühlt und tastet durch die Hand, schmeckt durch die Zunge, riecht durch die Nase. Das Ohr ist die Totalität des ganzen Planeten, oder die planetische Aufsteigung, während die angeführten Sinne nur die irdischen sind. Daher ist die Sprache das planetische Leben in seinem Wachen, weil sie, wie wir schon oben gesehen haben, dem Menschen nur übertragener Weise zukommt, indem eigentlich der Planet durch den Menschen spricht. Wie das Salz (der Erdchemismus) sich in der Zunge selbst schmeckt, so ergründet der Planet in der Sprache seine eigenen, tiefgedachtesten Gedanken, das Wechselspiel der Menschheit. Das Auge ist Fortsetzung des kosmischen Lichts oder der Sonne. Durch die Sprache list der Mensch die Gedanken des planetischen Universums, durch das Licht aber list er auch die Gedanken des universalen Universums. Das Licht strahlt aus dem Weltauge (Sonne) über in das planetische Auge (Menschenauge), und wird so zur Sonne des Sinnensystems. Die Haut des Menschen ist eine hohle Kugel, in deren Mitte

das Auge leuchtet, und an der Peripherie als Wärme widerstrahlt. In der ganzen Natur ist das Licht das Höchste, denn es ist die vergeistigte Materie, und daher ist auch das Sehen der höchste, universellste Sinn. Wie der Planet die drey irdischen Sinne allein, das Ohr aber diese drey irdischen Sinne in der Aufsteigung in sich begreift, so steigt zum Solaren das Planetische sammt dem Irdischen auf, und das Licht enthält in sich geistig aufgelöst das Universum.

Sobald nun alle einzelnen Theile des Menschen mit einander in Consensus (Sympathie) treten, sobald entsteht das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist nemlich vom Consensus des Leibes nicht verschieden: nur in einem animalischen Wesen von solcher Organisation, als der Mensch ist, kann Selbstbewußtseyn oder Vernunft sich zeigen. Die Vernunft ist mit der menschlichen Gestalt Eins, weil Ideelles und Reelles auf der höchsten Stufe die innigste Identität bilden. Vernunft und die Verbindung der Seele und des Leibes im Menschen ist Eins und dasselbe. Diese wechselseitige höchste Harmonie ist nur da denkbar, wo der Leib der unmittelbarste Ausdruck der Göttlichkeit, gleichsam der sichtbar wandelnde Gott ist. Chemisch, anatomisch, und physiologisch muß es sich erweisen, daß der menschliche Körper die vorzüglichste

aller animalischen Formen ist. Dieser sichtbare Gott kann daher auch nur allein Vernunft haben.

Hier, wo wir zur Construktion des Bewußtseyns übergehen, ist es nicht unzweckmäßig, einen Blick auf das Bisherige zurück zu werfen.

Wir sahen, daß der Fichtianismus nothwendig auf den Spinozismus (ein solcher ist unser System) hintertreibt; doch ist es nicht mehr der alte Spinozismus, sondern dieses kühne System tritt jetzt als Naturphilosophie in einer solchen Gestalt auf, daß man den Verbesserer fast höher als den Erfinder selbst setzen muß. Die Hauptsache dieses Systems ist die Aufstellung des Verhältnisses aller einzelnen Dinge zum Ewigen. Das Ewige, oder Absolute (die Gottheit) erscheint in dem Universum oder dem Weltall. Das Universum also, oder die Natur, ist die ewige Substanz, jedes einzelne Ding oder jeder einzelne Mensch ist nur die Accidenz dieser Substanz. Welches Verhältniß habe ich also als Mensch, oder, was bin ich selbst? Die Antwort war: Ich bin nur das an der Wand vorüberziehende Schattenbild meines Planeten; ich

bin ein sterbliches Wesen, und weiter nichts. Die Philosophie giebt mir diese Antwort, und als Beweis ihrer Richtigkeit führt sie an, daß ich wirklich nichts als der Auswuchs oder das Produkt meines Planeten (der Erde) bin. Die ganze Philosophie zeigt, daß ich in jeder Hinsicht aus der Natur hervorgekommen, daß ich also kein absolutes (durch sich selbst existirendes) Ich bin. Sie zeigt dieses dadurch, daß sie nicht nur die Natur als die Mutter aller Dinge aufstellt, sondern auch erweist, wie jedes einzelne Ding nothwendig mit der Natur noch zusammenhängt. Insbesondere wendet die Philosophie alle physikalischen, chemischen, und physiologischen Gesetze an, um den Menschen nichts als die Copie der Welt seyn zu lassen. Fichte hatte behauptet, die Einwirkungen der Dinge auf uns (das Sehen, Hören ꝛc.) sey nur ein Schein. Die Naturphilosophie zeigt dagegen, daß ich nur dadurch sehe, höre, rieche, schmecke und fühle, weil diese Sinne auch in der Welt liegen. Auch die Welt sieht, hört, riecht, schmeckt und fühlt, freylich nicht so im Kleinem wie ich, aber dasselbe chemische und physikalische Gesetz, welches meine Sinne ausmacht, macht auch diejenigen Objekte aus, welche auf meine Sinne wirken. Die Welt spielt also vielfach auf mich ein, ich habe kein wirkliches Eigenthum, sondern alles in

mir ist nur ein von der Natur geborgtes Besitzthum.

Unsere Philosophie ist weder ein Realismus noch ein Idealismus, sondern die Verschmelzung oder Identität beyder. Das Wissen trennt sich am Seyn, das Seyn am Wissen, und der Gegensatz beyder ist bloß ideell. Um das Wissen aber ganz zu begreifen, muß man das Seyn (die Natur) ganz überschauen: zum Verständniß unserer Philosophie gehört also eine Einsicht in die Natur von ihrer astronomischen, geologischen, physikalischen, chemischen, und physiologischen Seite. Das ganze Universum stellt sich ja koncentrirt im Menschen dar, und der Mensch selbst hängt mit seinem Urbild (dem Universum) noch zusammen, also muß ich nicht bloß ein wenig Logik, sondern auch Chemie, Physiologie u. s. w. verstehen, wenn ich Philosoph seyn will. Der Anfänger beklagt sich mit Unrecht über Unverständlichkeit. Diejenige Wissenschaft, welche von jeher nur von den schärfsten Denkern kultivirt wurde, und jetzt mehr als je das allgemeinste Gesetz des Lebens in seinen Beziehungen auf alles Einzelne darstellt, kann nicht so individuell aufgefaßt werden, als ein Gedicht oder jede andere untergeordnete Wissenschaft.

Schwache Seelen nehmen an jeder Philosophie gern Aergerniß. Besonders wird ihnen diejenige Philosophie ein Anstoß seyn, welche, wie die unserige, die Gottheit zu sehr mit der Natur vermengt, und den Menschen keine Hofnung zur Unsterblichkeit, höchstens nur Hofnung zur Seelenwanderung (freylich nicht im Sinne der Alten) giebt. Solchen Menschen kann man sagen, daß die Philosophie nie vorher wissen könne, was sich in dieser Hinsicht für Resultate ergeben, und daß sie bloß ehrlich aussagt, was sie gefunden hat. Die Philosophie ist eine bloße Untersuchung des Denkvermögens an sich selbst, und wenn sie durch diese Untersuchung zu keinen andern Resultaten kommen könnte, als wir bisher gefunden haben, so wäre ja nicht sie, sondern das allen Menschen eigene Denkvermögen daran Schuld. Es trete doch jeder auf, und widerlege! Ausserdem verwehrt es ja die Philosophie Niemanden, einen Gott seiner Art und eine Unsterblichkeit zu glauben. Fluch mag den treffen, der den Schwachen in seinem ehrlichen Glauben irre macht. Wer aber sich die Stärke zutraut, um in den Büchern und Reden der Philosophen die Wahrheit zu finden, die er von der Autorität nicht erhalten kann, der bedenke, daß er sich auf ein stürmisches Meer begiebt, wo kein Anker mehr haftet, und wo man sich unbe-

dingt der Leitung des philosophischen Piloten überlassen muß.

Zum Glücke ist aber die Naturphilosophie bis jetzt mehr eine schöne Idee, denn eine vollendete Wissenschaft, und es steht also mit der Unsterblichkeit so schlecht noch nicht, als manche bange Seele glaubt, auch wird es kein Naturphilosoph jemanden übel nehmen, wenn er das allgemeine Wesen Gottes individualisirt, und daraus den Gott der Volksreligion bildet. Indessen wollen wir uns selbst die Mühe nicht reuen lassen, die Naturphilosophie so genau als möglich kennen zu lernen. Der menschliche Geist hat in ihr unstreitig ein herrliches Denkmal seiner Kraft geliefert. Es hat noch keine Philosophie gegeben, welche einen so großen Blick in das Höchste sowohl als das Niedrigste, in den Geist sowohl als in alle Verzweigungen der Natur gethan hat. Die Naturphilosophie ist gleichsam der Kampf der Titanen mit dem Himmel um die Weltherrschaft, und immer wird sie deswegen mit Ruhm in den Jahrbüchern der Geschichte aufgeführt werden. Sollte auch der ganze Gewinn unsers philosophischen Studiums in weiter nichts bestehen, als daß wir erführen, daß wir philosophisch noch gar nichts wüßten, so wäre auch diese Einsicht schon ein großer Gewinn. Sie würde uns einer Seits

antreiben, weiter nach Wahrheit zu forschen; von der andern Seite würden wir aber unsere Denkkraft während des Studiums so geübt haben, daß wir in jedem andern wissenschaftlichen Fache schärfer sähen, und uns besser zu finden wüßten, als jeder Andere.

Wir werden jezt 1tens die Konstruktion des Bewußtseyns aufstellen, 2tens der darin enthaltenen Theorie der Religion und Geschichte noch einiges Detail geben, und dann 3tens zur Construktion der Natur kommen.

Construktion des Bewußtseyns.

Das Bewußtseyn ist zusammengesezt aus Begriffen, Anschauungen und Ideen.

Ein Begriff ist eine begrenzte Vorstellung, eine Anschauung ist eine unbegrenzte Vorstellung. Der Raum z. B. ist eine Anschauung, denn ich komme nie mit ihm in der Vorstellung zu Ende, weil er unendlich ist. Wenn ich mir hingegen eine bestimmte Figur in dem Raum denke, z. B. ein wirkliches Quadrat, so habe ich einen Begriff. Die Idee aber ist die Synthesis beyder (des Begriffs und der Anschauung.) Eine Idee ist z. B. das Handeln, das Wissen, das Recht, die Schönheit, die Heiligkeit (Religion). Von allen diesen Gegenständen habe ich Begriffe, und doch zugleich mehr als Begriffe. Ich kann mir wohl einen Begriff von dem Wissen machen, aber das Wissen wird mir unter der Hand zu etwas Allgemeinem (zu einer Anschauung), denn ich kann dem Wissen keine

Grenze vorzeichnen. Auch das Handeln ist mehr als Begriff, denn wer wollte die Summe alles dessen, was gehandelt (gethan) werden kann, genau angeben? Die Schönheit ist ebenfalls eine Idee, d. h. Begriff und Anschauung zugleich, denn ob ich mir wohl einen Begriff von dem machen kann, was schön ist, so kann ich doch Schönheit nicht ganz genau definiren, weil immer ein schöner Gegenstand noch vorkommen kann, den ich in meiner Definition nicht mit berücksichtigt habe. — Begriff, Anschauung und Idee verhalten sich in meinem Geiste gerade so zu einander, wie Unorganisches, Organisches und Thierisches in der äussern Natur.

Der Begriff ist immer das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich wie das Allgemeine. Von allgemeinen Begriffen zu reden ist widersprechend, und von besondern zu reden ist tautologisch, da jeder Begriff eine Besonderheit ist. Die Identität des Allgemeinen und Besondern ist Idee. Idee und Vorstellung verhalten sich wie Unendliches und Endliches. Wie das Ewige in Ideen lebt, so das Endliche in Vorstellungen.

Wie verhalten sich denn Begriffe, Anschauungen und Ideen?

1. Zu den Begriffen wird Sinn, Empfindung, und Apperception erfordert. Mit dem Sinn fasse ich äussere Gegenstände auf, mit der Empfindung bilde ich den aufgefaßten Gegenstand in seine Idee zurück, und mit der Apperception mache ich eine Vorstellung aus dem Ganzen. Ich sehe z. B. einen Baum, und habe also Sinn; ich halte diesen Eindruck an die in mir liegende Idee von Pflanze, (worunter Baum subsumirt wird), und bin somit empfindend; ich bilde endlich beydes zu einer gemeinsamen Vorstellung, und habe somit Apperception. Der Baum, den ich wahrnehme, ist nicht die Pflanze selbst; er ist nur die materiell gewordene Idee der Pflanze. Daß mir also der Sinn den Eindruck eines Baums gebe ist nicht möglich, ohne daß zugleich der Eindruck sich mit der Perception der Pflanze vermähle. Indem ich z. B. ein Dreyeck erblicke, und zwar ein rechtwinklichtes, so entsteht zu gleicher Zeit in mir der Eindruck eines solchen Triangels. Aber was ist jenes Dreyeck, das sich hier als das Allgemeine zeigt, und zu dem sich der Eindruck als das Besondere verhält? Offenbar selbst nichts, als die in dieser bestimmten Form zum leiblichen Ausdruck gewordene Idee des Dreyecks überhaupt. Daß ich nur das rechtwinklichte Dreyeck als solches auffasse (Sinn), ist nicht möglich, ohne daß ich es zu-

rückbilde in die Idee des Dreyecks, mithin das Besondere in das Allgemeine verschmelze, und den Eindruck zu einem Ausdruck mache.

Da der Sinn nur auf das Einzelne, Endliche, Besondere geht, auf ein ins Unendliche expandirtes Aussereinander sich bezieht, so ist sein Entsprechendes in der unorganischen Welt die Expansion, deren Symbol der Raum als unendliche Ausdehnung ist; der Raum bezeichnet im Realen die Form der Einsenkung des Allgemeinen in das Besondere. Weil Empfindung auf Idealität zurückführt, so ist ihr Entsprechendes in der unorganischen Welt die Contraktion, deren Symbol, die Zeit, als Form der Aufnahme des Realen in das Ideale im Realen der Punkt ist. Die Schwere endlich ist das Entsprechende der Apperception. Was für die Persönlichkeit der Sinn und Empfindung ist, ist für die Materie Raum und Zeit, mithin entsprechen dem Eindruck und der Perception die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, oder Quantität und Qualität der Materie. Aber für sich allein bringt weder der Raum Größe, noch die Zeit in ihrer Abgetrenntheit von dem Raum, Vielheit oder Zahl in die Materie. Erst dadurch, daß die Zeit den Raum fixirt, und der Raum die Zeit expandirt, entsteht im ersten Fall Größe und in dem andern Zahl, gleicherweise wie Sinn und

Empfindung in einander spielen müssen, um die Vorstellung zu produciren. Aber so wie dieses Ineinandergreifen der beyden entgegengesetzten Faktoren nicht möglich war, ohne ein Drittes synthesirendes, so ist auch zu der Durchdringung der Contraktion und Expansion, der Zeit und des Raums ein Drittes nöthig, was dort die Schwere hier die Bewegung ist.

2. Anschauungen vollenden erst den Begriff. Um bey dem obigen Beyspiele zu bleiben, so muß sich die Perception der Pflanze (worin wir den Eindruck des Baums auflösten) wieder in die höhere Allgemeinheit des Organismus auflösen, damit das, was die Apperception zur Vorstellung machte, von dem umgreifenden Vermögen des Verstandes das Gepräge des auf allen Seiten bestimmten Begriffs erhalte. Die Sphäre der Anschauungen zerfällt daher in Verstand, Intuition und Reproduktion.

Der Begriff ist das Begrenzende, Umfassende, Bestimmende; die Anschauung verhält sich also das Allgemeine. Der Begriff geht immer auf das Einzelne und Endliche; die Anschauung geht auf das Unendliche. Dieses Unendliche ist noch nicht das Absolute, denn weder der Begriff für sich, noch die Anschauung für sich kann sich zum Absoluten erheben. Es

giebt nun wieder eine doppelte Anschauung, eine sinnliche und eine übersinnliche. Die erste beherrscht den Gegenstand, die zweyte wird von ihm beherrscht; jene empfindet ihn, die zweyte wird empfunden; die erste fällt in das Subjekt, die andere in das Objekt; jene ist in der Gezwungenheit frey, diese in der Freyheit nothwendig. Bey der sinnlichen Anschauung gehen die Theile dem Ganzen voran, bey der zweyten aber das Ganze den Theilen. Der Begriff ist eine Einbildung der Einheit in die Vielheit, die sinnliche Anschauung eine Einbildung des Besondern in das Allgemeine, und die übersinnliche (intellektuelle) die Gleichheit der beyden Einheiten. Es durchdringen sich in dieser intellektualen Anschauung Begriff und Anschauung wechselsweise, so daß sie auf der einen Seite ihren Gegenstand begreift, nur indem sie ihn anschaut, und anschaut nur indem sie ihn begreift; das Besondere wird darin zum Allgemeinen geschaut, und das Allgemeine in das Besondere einbegriffen. Die intellektuale Anschauung ist das einzige Organ der philosophischen Betrachtungsweise, denn so wie das Wesen der Idee das Synthesirende von Begriff und Anschauung ist, so läßt sich die ideale Anschauung als das gleichfalls Synthesirende beyder Vermögen betrachten. Die intellektuale Anschauung geht allein in die Tiefe,

und erfaßt das Wesen und die Form vollkommen, zeigt Eins in Vielem und Vieles in Einem, Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität. Während dem Begriffe über der Totalität die Identität verschwindet, so verschwindet der sinnlichen Anschauung über der Identität die Totalität, und nur die ideale Anschauung erfaßt das Eine als Alles, und das All als Eines.

In der gegenwärtigen Sphäre haben wir es bloß mit der sinnlichen Anschauung zu thun, worunter Verstand, Intuition und Reproduktion begriffen wird. In der Sphäre des Begriffs waren wir eigentlich noch nicht vollkommen in die ideale Welt der Persönlichkeit eingedrungen. Erst in der Sphäre der Anschauungen haben wir es mehr mit Idealität zu thun. Der Begriff, den wir in der ersten Sphäre bildeten, war noch sehr niedriger Natur; in der zweyten Sphäre müssen wir das Begriffvermögen viel eminenter finden. Es tritt hier als Verstand hervor, und zeigt sich als das Vermögen der Logik. Allgemein heißt der Verstand das Vermögen zu denken, was ist aber das Denken Anderes, als das Schauen eines Unendlichen im Endlichen? Was ist der Gedanke Anderes, als das wieder different gewordene Ideale, oder der Begriff das wieder geformte Wesen? — So wie der Verstand das Allge-

meine in das Besondere einpflanzt, so lößt es die Intuition wieder in das Allgemeine auf. Sie ist das im Idealen, was die Empfindung im Realen ist, und dasselbe, was wir oben im Gegensatz der übersinnlichen die sinnliche Anschauung genannt haben. Diese Anschauung nun bildet mit dem Begriffe das Bild, und zeigt sich somit als Reproduktion. Das Bild unterscheidet sich von der Anschauung durch eine größere Besonderheit, und von dem Begriff durch eine größere Allgemeinheit, nimmt den Begriff auf in die Anschauung, und die Anschauung auf in den Begriff, wird eine begriffene Anschauung oder ein angeschauter Begriff. Ohne dasselbe läßt sich nicht begreifen, weder wie das Unendliche der Intuition sich in das Endliche des Verstandes verwandle, noch wie das Endliche des Verstandes sich in das Unendliche der Intuition auflösen kann. Die erste Sphäre (die der Begriffe) bezog sich vorzüglich auf das Materielle, Endliche, oder auf die besondern Gegenstände. Wir konnten aber schon in jener Sphäre keinen Begriff bilden, ohne ihn in das Geschlecht aufzunehmen, unter das er gehörte. [Man erinnere sich nur des Beyspiels vom Baume]. In der Sphäre der Anschauungen oder des Verstandes wird diese Idealität des Bildens noch weiter getrieben. Es liegt im Bewußtseyn schon von selbst die Tendenz zu ei-

ner höhern Allgemeinheit, als der des bloßen Geschlechts eines Dings [als die von Pflanze bey dem Baume], und diese Tendenz zu höherer Allgemeinheit des Begriffs [daß sich nemlich auch Baum wieder in die Idee von Organismus auflöst] ist das geistige Vermögen welches wir Anschauung nennen. Begriff ist wohl Begriff, aber das Begriffvermögen der erstern Sphäre ist nicht so reichhaltig als das Begriffvermögen der zweyten: der Verstand ist mehr als die Apperception. Um das obige Beyspiel des Dreyecks wieder anzuwenden, so gehört zum Begriffe eines gleichschenklichten Triangels nicht bloß, daß ich den Eindruck auf die Perception eines Dreyecks überhaupt beziehe, sondern daß ich diese Perception erst wieder in das Allgemeine des Raums auflöse, und diesen in ein Besonderes gestalte. Will ich nun den Baum in die Intuition des Organismus, das Dreyeck in das Allgemeine des Raums auflösen, so kann ich dieses nicht ohne das in die Mitte fallende Bild, und diese Operation des Bilderentwerfens nennen wir Reproduktion. Ohne das Bild läßt sich nicht begreifen, weder wie das Unendliche der Intuition sich in das Endliche des Verstandes verwandle, noch wie das Endliche des Verstandes sich in das Unendliche der Intuition auflöse.

Man versuche es, einen Begriff von einem thierischen Individuum zu bilden, so muß man

ausgehend von der Intuition des thierischen Organismus, sich ein Bild entwerfen von dem, was in Rücksicht auf die Intuition besonder, und in Rücksicht auf den Begriff allgemein ist, d. h. von der Klasse, in die das individuelle Thier fallen soll, und dann wird zu gleicher Zeit mit dem Bilde auch der Begriff von demselben eintreten. Und umgekehrt, will ich das einzelne Thier auflösen in die Intuition des thierischen Organismus, so kann ich dies ebenfalls nicht ohne das in die Mitte fallende Bild. Das Denken ist also nie ohne Bilder, und vielfach fallen die Operationen hier in einander. Erinnerungskraft, Ideenverbindung u. dgl. gehören ebenfalls in diese Sphäre. Das Produkt dieser Sphäre (das Bild) muß sich von der Anschauung durch eine größere Besonderheit, und von dem Begriff durch eine größere Allgemeinheit unterscheiden, muß den Begriff aufnehmen in die Anschauung und die Anschauung in den Begriff, kurz muß eine begriffene Anschauung oder ein angeschauter Begriff seyn.

In dieser Verstandessphäre hat alles Unendlichkeit, nemlich für alle Zeit und für alle Objekte, und so wie der Begriff, so stehen auch das Urtheil und der Schluß unter dem Unendlichen. Der Begriff kann angesehen werden als unendliche Möglichkeit aller für sich diffe-

renten Objekte, das Urtheil als das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, und der Schluß als das unendlich Bestimmende der Nothwendigkeit. Die Identität des Endlichen mit dem Unendlichen prägt sich im Begriff, die Differenz beyder im Urtheil, und die Indifferenz der Einheit und des Gegensatzes im Schluß aus. Jene Unendlichkeit des Begriffs nun selbst wieder mit dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen multiplizirt, erzeugt nothwendige und allgemeine Begriffe: mit dem Unendlichen nemlich die Zeitbegriffe der Einheit, Vielheit und Allheit; mit dem Endlichen die Raumbegriffe des Positiven, Negativen und Neutralen; mit dem Ewigen aber, welches Unendliches und Endliches schon unter sich hat, die Kategorien der Relation, welche eben deswegen Zwillingsbegriffe sind. Der Schluß endlich ist die Totalität des Begriffs und Urtheils; indem der kategorische Schluß den Begriff, der hypothetische das Urtheil, und der disjunktive den Schluß im Schlusse repräsentirt, so wie überhaupt in der Form jedes Schlusses die Einheit, Vielheit und Allheit dargestellt ist. So ist die ganze Logik nichts als das Spiel der Verhältnisse des Endlichen, Unendlichen und Ewigen.

Was die Gleichheit der Anschauungssphäre mit der Natur betrifft, so ist Folgendes zu bemerken:

Da der Verstand ein Endliches ist, das als solches im Unendlichen durchbricht, so ist sein Entsprechendes die Linie, denn Linie ist der Raum, bestimmt mit Vorherrschen der Ausdehnung. Diese Triplicität der Linie, daß sie die Indifferenz des Raums mit der Zeit im Raum darstellt, wird bezeichnet durch die drey Punkte des Magnets, der das allgemeine Construirende der Linie ist, welche die Synthese, die Trennung und die Einheit wieder ausdrückt. Der Intuition entspricht die Elektricität, deren Schema der Kreis, als der durch den Raum extendirte Punkt ist. So wie in der Elektricität und im Kreis ein Zurückkehren in die Identität sichtbar ist, so in der Intuition; wie dort, so herrscht hier die Identität vor, da hingegen im Magnetismus und in der Linie die Differenz prädominirend war. Dem Bildervermögen oder der Reproduktion, als dem Durchdringenden des Begriffs und der Anschauung, entspricht der Chemismus.

So wie wir also mit Begriffen und Anschauungen noch kein vollständiges Bewußtseyn construiren können, indem uns die Ideen (das Höchste, wozu sich der Mensch erhebt) fehlen, so können wir auch mit Raum, Zeit, Expansion und Contraktion, Schwere und Bewegung, mit Magnetismus, Elektricität und Chemismus

noch kein System der Natur zu Stande bringen, indem uns noch Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität fehlen, welche vorzüglich das Wesen der Pflanzen, Thiere und Menschen ausmachen.

3. Ideen vollenden also erst das Bewußtseyn. Wir haben nemlich zu erklären, wie Freyheit und Nothwendigkeit, Recht und Wille, Schönheit und Wissenschaft, Handeln und Sittlichkeit, Religion und Vernunft im Bewußtseyn vorkommen, und da finden wir denn, daß alle zusammen den Charakter der Ideen an sich tragen. Die Sphäre der Ideen schließt also das Bewußtseyn, und von Ideen haben wir also noch zu sprechen.

Die Sphäre der Ideen zerfällt in zwey Potenzen, die sich endlich zur Identität vermählen. Jede Potenz hat wieder mehrere Momente in sich. Die erste Potenz identifizirt das Reale und Ideale im Realen, die zweyte hingegen im Idealen, und bevor nicht diese einseitige Identität des Begriffs und der Anschauung erreicht sind, kommt es nicht zur höchsten Indifferenz. Die erste Potenz ist die der Einbildungskraft, und begreift die Ideen des Rechts, der Freyheit und Schönheit unter sich. Die zweyte Potenz ist die des Gefühls, und enthält die Ideen

des Willens (der Sittlichkeit), des Wissens und der Religion. Die Identität beyder Potenzen ist die Vernunft. Wir wollen diese verschiedenen Ideen einzelnen nach einander betrachten.

1ste Potenz. a, Recht. Die Idee des Rechts gehört deswegen unter die Potenz der Einbildungskraft, weil hier die Natur auf ideale Weise realisirt wird. In der Idee des Rechts wird das Reich der Persönlichkeit als Individuum gesetzt. Ausser mir liegt die Natur für sich, aber für mich wird die Geburt der Natur wiederholt, und die Idee des Rechts läßt meiner subjektiven Natur die objektive Natur sehen. Die materielle Einbildungskraft ist die unmittelbare Wiederholung der ersten Geburt des Idealen in das Reale, das göttliche Vermögen, das die Versinnlichung des Absoluten, die zur Natur wird, in die subjektive Welt einpflanzt, und die Natur der Natur sehen läßt. Auf unserer Idee, wie wir sie deducirten, beruht die Lehre vom Staat. Der Staat realisirt die Natur dadurch auf ideale Weise, daß er durch seine künstliche Einrichtung den Willen der Natur befolgt, welche die Menschen durch Familienbande an einander kettet, weswegen der Staat nichts als ein künstliches Familienband der zu ihm gehörigen Menschen ist. Die Idee dessen, was ich als Mensch seyn

soll, führt der Staat aus, denn ich Einzelner kann nicht alle Zwecke der Menschheit erreichen, mithin realisirt der Staat die Natur. Wie wäre aber Staat ohne Recht denkbar? Was ist eigentlich das für eine Idee, aus der Recht und und Staat hervorgeht? Offenbar eine solche, die es mit der Persönlichkeit zu thun hat, auf welche dann die ganze Natur bezogen wird. Das Recht ist eine gleichsam geometrische Vertheilung der Natur an die Menschen (die Persönlichkeit). Ohne Staat aber giebt es kein Recht, und wenn ich nun sagen soll, was Recht und Staat ist, so kann ich es nicht anders, als daß ich deducire, was die Natur eigentlich mit dem Menschen in persönlicher Hinsicht will, und dem gemäß die Natur und ihre Güter und alle einzelnen Befugnisse an die einzelnen Personen vertheile. Dazu muß ich aber die Natur von einem subjektiven Standpunkte aus erkannt haben. Das Recht zeigt, welchen Theil ich als Person an der Natur ausser mir habe, und welche Stelle ich Individuum im Staat behaupte: Alles geht auf das Subjektive und Persönliche.

b, Freyheit, als prästabilirte Harmonie. Dieses ist diejenige Idee, welche der Lehre von der Geschichte zum Grunde liegt. Sie entsteht durch formale Einbildungskraft. Das Objekt der formalen Einbildungskraft ist nemlich ein

Handeln, welches ein Aufgenommenwerden des Subjektiven ins Objektive bezeichnet. Die Identität des Besondern und Allgemeinen im Idealen angeschaut, giebt die Idee der Freyheit. Da aber die Potenz der Einbildungskraft überhaupt unter dem Exponenten des Realen gesetzt ist, so bricht auch hier die Freyheit nur in Verbindung mit der Nothwendigkeit hervor. Die Entzweyung zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen soll aufgehoben werden, und jenes in dieses versinken. Das Besondere, in seiner Loßgetrenntheit vom Allgemeinen, ist Freyheit. Das Freye nun soll Eins seyn mit der Nothwendigkeit, in jenem nichts vorkommen, was nicht in dieser. Da diese Harmonie also von keinem allein abhängig ist, so kann sie nur als eine prästabilirte angesehen werden, die, indem sie beyde bestehen läßt, beyde in einander aufhebt. Wohl denken die Völker in dem, was sie beginnen, frey zu handeln, aber sie handeln doch nothwendig (d. h. vom Fatum gezwungen), denn als Theile des Universums stehen sie unter nothwendigen Gesetzen. Der Charakter der Geschichte ist also Freyheit neben Nothwendigkeit. Die Geschichte steht also unter der Idee einer zwischen Freyheit und Nothwendigkeit prästabilirten Harmonie des Handelns und Lebens. Subjektiv scheine ich frey zu seyn, aber objektiv betrachtet, lebe ich unter allgemei-

nen Gesetzen. Daß in der Geschichte eine Epoche auf die andere als nothwendiger Fortgang zu einer Entwickelung der Menschheit eintritt, liegt nicht allein in dem freyen Beginnen der Nationen und ihrer Anführer, sondern auch in einem allgemeinen nothwendigen Gesetz der Menschheit. Das Reich der Persönlichkeit ist hier als Gattung gesetzt; der Mensch wird hier unter dem Gattungsbegriff von Menschheit betrachtet. Nur in der Idee des Rechts wird der Mensch als Individuum genommen, und daraus ermessen, was ihm als solchen zukommt, und was sein persönliches (rechtliches) Verhältniß zur Natur ist.

c, Schönheit. Die Idee der Schönheit ist aus Freyheit und Nothwendigkeit zusammengesetzt. Ein schönes Kunstwerk ist wohl immer ein freyes Produkt meines Handelns oder Schaffens, aber dafern es wirklich schön seyn soll, muß es auch eine innere Nothwendigkeit, eine gewisse Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit an sich tragen. Es muß in der Schönheit wie in jedem Produkt der Natur eine durch Nothwendigkeit gebotene Genialität liegen, denn die Natur bringt alle ihre Produkte nothwendig hervor, und ein Gleiches muß auch bey der Erzeugung der Schönheit statt finden. Ein schö-

nes Kunstwerk ist ein solches, das, obgleich mit Freyheit hervorgebracht, doch wieder ganz nothwendig ist. Denn gerade darauf beruht der höchste Zauber und der ganze Reiz der Schönheit, daß sie diese Verschmelzung der Freyheit und Nothwendigkeit in unauflöslicher Harmonie zeigt. Jedes vorherrschende Einmischen der Subjektivität stöhrt den Genuß derselben, so wie das Vorgreifen der Nothwendigkeit den gigantischen Produktionen der Natur in der alten Fabellehre gleicht, welche den schönen Gebilden der olympischen Gottheiten weichen mußten. Der ächte Künstler beginnt freylich aus freyer Wahl dieses oder jenes Kunstwerk; aber daß es schön ausfällt, daran ist die in ihm liegende Genialität Ursache, welche aus innerer Nothwendigkeit, ohne daß es der Künstler selbst begreift, bey dem Produziren wirksam ist. So wie in der Idee des Rechts das Reich der Persönlichkeit als Individuum, und in der Idee der prästabilirten Harmonie als Gattung gesetzt ist, so wird in der Idee der Schönheit die Gattung als Individuum anticipirt, und das Individuum zur Gattung gesteigert.

In der Idee des Rechts herrscht das Nothwendige über das Freye; in der der prästabilirten Harmonie macht das Freye seine Rechte gegen das Nothwendige gelten; die Schönheit nimmt

nimmt beyde mit gleicher Absolutheit in sich auf. In der Idee des Rechts wird das Absolute in seiner Nothwendigkeit, in der Idee der prästabilirten Harmonie in seiner Freyheit, und in der Idee der Schönheit von Angesicht zu Angesicht geschaut. In der Schönheit ist das Absolute am vollkommensten der Seele eingebildet, und wer zur Anschauung derselben gelangt ist, dem ist es vergönnt, das Göttliche in heiliger Umarmung zu genießen.

Da die Sphäre der Einbildungskraft die Identität des Realen und Idealen im Realen darstellt, mithin die Blüthe des Realen selbst ist, so kann ihr nur eine solche Sphäre der Natur entsprechen, die der am höchsten gebildete Magnetismus ist. Dieses ist nun die Reproduktion. In dieser enthält das organische Wesen die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum und als Gattung. Die Reproduktion ist ein Bestreben des Organismus, in seiner Form zu verbleiben, und jeden Verlust (Tod) zu ersetzen; sie äussert sich vorzüglich im Pflanzenreiche.

2te Potenz. a, Wille, oder Sittlichkeit. Schon in der Idee der prästabilirten Harmonie hatten wir ein freyes Handeln, aber es war das freye Beginnen ganzer Natio-

nen oder der Menschheit überhaupt; hier haben wir es mit dem freyen Handeln des Individuums oder mit dem Willen zu thun. Die Idee des Willens ist die der Sittlichkeit. Das Höchste des Willens besteht nicht in einer grenzenlosen Freyheit, sondern in einer solchen, die durch Nothwendigkeit (inneres Gesetz) bestimmt wird.

Auch hier wird ein Ideales in das Reale aufgenommen. Das real gewordene Ideale ist ein Handeln. Das Handeln, welches wir bereits in der Idee der prästabilirten Harmonie betrachteten, gieng auf das Handeln der Gattung, da es in die Potenz des Realen gesetzt war, dahingegen das Handeln, welches in der zweyten Potenz den ersten Moment bezeichnet, sich auf das Individuum bezieht. Das Handeln im Realen ist ein gewordenes Seyn; das Handeln im Idealen ist ein werdendes Seyn. Das Unendliche soll endlich werden, ein Ideales real. Die Funktion, in der hier die Persönlichkeit wirkt, ist also realisirend, oder, da sie durch ein Allgemeines besonder werden soll, individualisirend. Sie giebt dem Wesen Form oder der Seele einen Leib. Diese Thätigkeit ist nun nichts Anderes als der Wille. Da diese Potenz die Identität des Realen und Idealen im Idealen darstellt, so ist er auch mit dem Cha-

rakter der Freyheit gesetzt. Aber da er das Reale wieder im Idealen ist, tritt seine Freyheit wieder in Verbindung mit der Nothwendigkeit, so wie seine Aeusserung, das Handeln, nur die nothwendig gewordene Freyheit ist. Die Idee des Willens ist die Idee der Sittlichkeit. Diese ist, weil sie in die zweyte Potenz fällt (also ihrer Form nach) mit dem Charakter der Freyheit gesetzt, und zugleich, da sie den ersten Moment bezeichnet (also ihrem Wesen nach) ein Aufgenommenwerden in das Reale, in die Nothwendigkeit. Sie geht parallel mit der Idee des Rechts. Beyde sind dasselbe, und nur verschieden durch den ideellen Charakter, den die Sittlichkeit trägt. Beyde sind objektiv, die eine in der Objektivität, die andere in der Subjektivität. Beyde gehen auf ein Individuum; bey der einen ist das Unendliche ein Individuum geworden, bey den andern soll das Individuum ein Unendliches werden.

(In einer neueren Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freyheit äussert sich Herr Schelling so:

Da nichts vor oder ausser Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. so fern er existirt, denn er ist ja

der Grund seiner Existenz, — sondern er ist die Natur — in Gott, ein von ihm unabtrennliches, aber unterschiedenes Wesen. Doch wende man hier kein prius und posterius an. Der Natur der Dinge ist der Begriff des Werdens angemessen, aber nicht in Gott werden sie, von dem sie unendlich verschieden sind, sondern in dem ewigen Grunde, welcher nicht er selbst, sondern Grund seiner Existenz ist. Es ist dieses Grundwesen, menschlicher Weise ausgedrückt, Sehnsucht nach Licht, Wille ohne Verstand, aber zugleich das Wollen des Verstandes, wie der Mensch im dunkeln Schooße der Mutter gebildet wird, und aus Gefühl und Sehnsucht die lichten Gedanken erwachsen. Gott allein, Er selbst der Existirende, wohnt im reinen Licht, denn er allein ist von sich selbst; aus dem ewigen Grund aber der ersten Regung göttlichen Daseyns, einem wogenden wallenden Meere, erzeugt sich in Gott selbst eine absolute Reflexion in sich selbst, in der er sich als in seinem Ebenbilde schaut. Dies ist der Anfang wirklichen göttlichen Daseyns, der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, welches im Anfange bey Gott war, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die ewige Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freyschaf-

fender allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Dadurch geht auf die Scheidung und Ein-Bildung, und hiemit zumal im Streben des Geschiedenen und der Kraft des Mittelpunktes aus der Tiefe des natürlichen Grundes Leib und Seele. Die Seele aber, als aus dem Grunde aufgegangen, ist ein selbstständiges Wesen. Die Sehnsucht ist unendlich, mithin auch Scheidung und Entwickelung, und es steigen die Seelen auf eine vor der andern vollendet, bis zum Aufgange des innersten Mittelpunktes. Das Prinzip nun der Kreatur, so fern es aus dem Grunde stammt, ist ihr Eigenwille, der, in so ferne er noch nicht zum Lichte des Verstandes erhoben, bloße Sucht, Begierde, blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur strebt der Verstand als Universalwille entgegen. Ist aber der tiefste Punkt der Dunkelheit verklärt: so ist der Wille des Einzelnen zwar als dieser ein Partikularwille, an sich aber, als Centrum aller Partikularwillen, Eins mit dem Urwillen, dem Verstande. Diese ganze Macht des finsteren Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichtes ist nur im Menschen — dieß ist die Möglichkeit des Guten und Bösen. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott ge-

schieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch die Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Der Mensch ist Geist als ein selbstisches Wesen, und diese Verbindung ist Persönlichkeit. Der Geist herrscht über Licht und Finsterniß, und dadurch, daß die Selbstheit den Geist hat, kann sie sich trennen vom Licht, und der Eigenwille kann streben, das, was er nur vereint mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu seyn. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse, ein lügenhaftes falsches Leben, ähnlich der Krankheit des Leibes. So ist denn der Grund des Bösen nicht irgend ein Mangel, sondern das höchste Positive selbst, der Wille in der absoluten oder persönlichen Einheit, daher es auch eine Begeisterung des Bösen giebt wie einen Enthusiasmus des Guten. Der Mensch steht am Scheidewege; was er auch wähle, wird seine That seyn; aber unentschieden kann er nicht seyn, weil Gott sich offenbaren will, also muß, und in der Schöpfung nichts Zweydeutiges bleiben kann. Wie die innerste Nothwendigkeit auch selbst die Freyheit ist, so ist das Wesen des Menschen auch wesentlich seine eigene That, welche mit der Schöpfung selbst beginnt, denn der Mensch, wenn er auch in der Zeit gebohren wird, ist doch im Anfange der Schöpfung (dem Mittelpunkte) erschaffen, und seine That gehört nicht der Zeit, sondern

der Ewigkeit an. Wie der Mensch hier handelt, hat er von Ewigkeit her und schon im Anfange der Schöpfung gehandelt, und es fällt die Frage weg, warum dieser oder jener bestimmt sey, böse oder ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln, welches geradezu die Freyheit des Menschen aufheben würde, die doch nicht anders in ihm seyn kann, als von Ewigkeit her).

b, Wissen. Der zweyte Moment der zweyten Potenz ist bezeichnet durch die Zurückbildung des Besondern in das Allgemeine, durch ein Idealwerden des Realen. Auf dieser Beziehung des Koncreten auf ein Allgemeines, auf dieser relativen Identität des Realen und Idealen im Idealen beruht das, was wir Wissen nennen. Die Persönlichkeit, im Wissen wirkend, ist Geist. Was ist das Wissen der Natur Anderes, als sie zu einem Abdrucke des Geistes machen? Was ist das Bestreben, die Naturerscheinungen unter Gesetze zu bringen, Anderes, als ein Bestreben, das Materielle immateriell zu machen? In der Natur selbst ist das Licht das Ideale, die vergeistigte Materie, das Wissen. Wie sich das Licht zur Materie verhält, so das Wissen zum Handeln. Das Wissen ist das ideale Handeln, und das Handeln das reale Wissen. Es giebt keine Sittlich-

keit ohne Erkenntniß, die Idee der Sittlichkeit lebt nur in und durch die Idee des Erkennens, und die vermeinte Unabhängigkeit des Handelns vom Erkennen beruht auf einer falschen Vorstellung von der Absolutheit desselben.

c, Religion oder Idee der Heiligkeit. Im Realen wurden Nothwendigkeit und Freyheit in der Idee der Schönheit Eins. Derselbe Punkt, nur im Idealen angeschaut, ist die Idee der Heiligkeit. Dieser Moment ist die Identität der beyden vorigen, der Sittlichkeit und des Wissens. Die höchste Freyheit in der Idee der Heiligkeit, die durch nichts bestimmt wird als durch sich selbst, ist eben daher höchste Nothwendigkeit, und die höchste Nothwendigkeit, die nur sich selbst bestimmt, ist eben daher höchste Freyheit. So wie die Einbildungskraft im Realen die Nothwendigkeit und Freyheit in Eins bildet, so das Gefühl das Handeln und Wissen im Idealen. Dem Gefühl wird also die Idee der Heiligkeit offenbar. Es ist die ideale Einbildungskraft, so wie die Einbildungskraft das reale Gefühl ist. Es ist kein Wissen und kein Handeln, keines von beyden allein, sondern bloß die Identität beyder.

So wie die reale Welt vorzugsweise nach der Idee der Schönheit gebildet ist, so die ideale

nach der Idee der Heiligkeit. In dieser concentrirt sich das ganze Reich des Intellektualen, und wer zur lebendigen Anschauung derselben durchgedrungen ist, dem strahlt in seligem Schimmer die hohe Harmonie des Ganzen in reinem himmlischen Lichte, das, in der abgebildeten Welt, an den irdischen Leibern gebrochen, nur in Differenzen zersplittert sich zeigt. Religion ist Anschauung Gottes als Vorsehung.

Das Entsprechende dieser Potenz in dem organischen Reiche ist, da sie das Ideale auf der höchsten Stufe ausdrückt, die potenzirte Elektricität. Als diese ist die Irritabilität bestimmt, deren vollkommener Ausdruck lebendige Bewegung ist, so wie endlich Reproduktion und Irritabilität in der Sensibilität Eins werden.

Identität der beyden Potenzen der Ideen. Beyde Potenzen der Ideen identificiren sich in der Vernunft. Die Idee der Vernunft ist Wahrheit, die potenzlose Identität der Schönheit und Heiligkeit. Ihr entspricht nur allein die Philosophie, denn jedes andere Wissen ist niedrigerer Natur, und gehört in die 2te Potenz. Das Ur-Eine, stets sich selbst Gleiche, von keiner Differenz befleckte, in dem Alles verschwindet und in verklärter Gestalt hervorgeht, das Ewige, das in der Ein-

heit Allheit, und in der Allheit Einheit ist, ist die Vernunft. Sie ist das Wort, das im Anfang bey Gott war, und ohne das nichts gemacht ist, was gemacht ist, der ewige Gedanke Gottes, der in die Welt spricht, so wie diese selbst nichts als das zu Leib gewordene Wort Gottes ist.

Da die Idee die Identität des Besondern und Allgemeinen ist, und in dieselbe Identität überhaupt das Wissen fällt, so ist jede Idee die Seele eines besondern Wissens oder einer Wissenschaft. So viel es also Urideen giebt, eben so viele Wissenschaften sind auch nothwendig, die sich zu ihnen wie ihre Leiber verhalten. So wie aber über den Ideen selbst wieder das Absolute in reinem Aether farbenloser Klarheit schwebt, so über den Wissenschaften die ewige Weisheit, die Sophia, die das Leben in seiner Unendlichkeit abspiegelt, und die sich in die einzelnen Wissenschaften, als ihre Verzweigungen, einsenkt. Der Idee des Rechts, der prästabilirten Harmonie und der Schönheit entspricht die Lehre von Staat, Geschichte und Kunst; der Idee der Sittlichkeit, des Erkennens, und der Heiligkeit — die der Moral, des Wissens, und der Religion; und endlich der Idee der Wahrheit die Philosophie.

In einfacher hoher Schöne ragt der Tempel des All; drey Priester sind es, die in ihm die heiligen Geheimnisse feyern. In ewigem Bunde nahen sie dem hohen Altar, und bringen Gott die geweihten Gaben. Religion, Kunst, und Philosophie sind diese drey, die, Eins in dem seligen Vereine, gemeinschaftlich das Gemüth dem Ur-Einem, reinigend darstellen. Gleich absolut ist Philosophie, Religion und Kunst; reißt du das Eine aus diesem ewigen Bunde, so fällt das geschlossene Ganze aus einander. In gemessenen Bahnen bewegen sie sich um ihr ewig gleiches Centrum; gleich angezogen und gleich abgestoßen drehen sie in rhythmischer Harmonie den schimmernden Reigen. Was ist es, das in den Werken der Kunst mit dem unwiderstehlichen Zauber dich anzieht, und deine Seele mit so hoher Wonne durchschauert? Was ist es, das auf den Flügeln der harmonischen Töne dich hebt und hält, das dich in den Gestalten des Lichts der niedern Erde entrückt, dich aus den schweigenden Mienen des Marmorgebildes mit nie vernommenen Tönen anspricht? Ist es nicht dasselbe, was in den Augenblicken religiöser Begeisterung dir erscheint, und dich mit sich fortreißt in eine andere Welt, wohin kein Bedürfniß dir folgt, und kein Wahn dich mehr täuscht? Nicht dasselbe, was, bey ruhiger Einkehr in dich selbst, dein Inneres

umleuchtet, und in dem Heiligenschein der Wahrheit vor dich tritt, antwortend auf deiner Frage ernsten Ruf? —

Nicht jeder Mensch erhebt sich von den so eben charakterisirten untern Stufen der Geistigkeit hinauf in das schöne Reich der Ideen. In Vielen regt sich höchstens nur Verstand, nicht aber jene Vernunft, die selbst noch über den Ideen als Verklärung schwebt. Nicht jeder ist daher zum Philosophen berufen. Denn wie es dem Menschen gelinge, die Hülle der Endlichkeit abzustreifen, und sich in den Aether reiner Selbstanschauung zu erheben, ist auf keine irdische Art einzusehen. Manche, die sich für Philosophen halten, stehen nur auf der Stufe der Verständigkeit, und treiben sich in Raisonnements herum, die nie zu einer harmonischen Einheit, sondern nur zu bloßen Widersprüchen führen.

Aus unserer Vergleichung des Geistigen mit der Natur haben wir gesehen, daß Natur und Geist Eins sind, und daß Expansion und Contraktion, Schwere und Magnetismus, Chemismus und Elektricität u. s. w. nicht nur in der Natur sondern auch im Geiste vorkommen, und daß mithin der Geist ebenfalls aus Unorganischem, Organischem und Animalischem besteht. Diese Stufenfolge zeigt sich nicht nur in jedem

einzelnen Menschen, sondern auch in der Bildungsgeschichte ganzer Nationen.

Die Menschheit ist anfangs unorganischer Natur, wenn sie sich in dem Zustande der höchsten Roheit befindet. Die unorganische Natur lebt in Stürmen, wie die rohen Nationen, und hält keinen Frieden, sondern sinkt immer wieder in die vorigen Schreckensscenen zurück. Die unorganische Natur ist wie der Wilde nur aus Erschöpfung ruhig; sie scheint sich nur hie und da zu mäßigen, um durch unvermuthet wiederholte Ausbrüche ihrer Wuth um so mehr Furcht und Schrecken um sich her zu verbreiten. Ihr Lächeln, das sie von Zeit zu Zeit annimmt, ist gleichsam nur das verstellte Lächeln eines Wütherichs. Aber die Menschheit organisirt sich nach und nach zur Kultur, und stellt sich als organische Natur dar. Rohe Nationen organisiren sich dadurch, daß sie sich zu Gesellschaften bilden, ihrem zügellosen Leben entsagen, und wie die Pflanzen einen festen Boden behaupten. In der organischen Natur ist schon weit mehr Ruhe, als in der unorganischen, und in der Vegetation herrscht die größte Stille, aber Stille aus Unvermögen. Das Ziel aber, das die Natur sucht, ist Ruhe aus höchster Fülle der durchaus freyen Kraft. Zum freyeren Leben springt das Thier,

dem Mutterschooße der Erde sich entwindend, hervor, und übt seine entfesselte Kraft in willkührlichen Bewegungen. Der blutige Krieg, der in den höhern, mit vorzüglicher Energie ausgezeichneten Thierstufen, als den Repräsentanten der Irritabilität, gegen gewisse Geschlechter, als die entfernteren Gegensätze und die Extreme herrscht, obgleich unter den homogenen Geschlechtern Friede statt findet, (welches bey der, roheren, noch auf der Stufe der unorganischen Natur stehenden Menschheit der Fall nicht ist) nimmt in denselben Verhältnisse ab, als sich die bewußtlose Animalisation dem Menschen nähert. In den Arten der tieferen Thierstufen, welche Repräsentanten der Reproduktion sind, und daher der Vegetation am nächsten stehen, herrscht, wie bey jener, Friede aus Unvermögen. Kaum noch den Fesseln, an welche die Natur die Vegetation geschmiedet hat, entwunden, kriechen sie langsam auf der Erde hin, und hängen noch, aller Feindseligkeit unfähig, an den Brüsten der mütterlichen Erde, wodurch sie sich einzig nähren. In den zahmen aber oder leicht bezähmbaren Thieren, den höchsten Klassen der Animalität, herrscht, in Vergleich mit jenen Thierarten, die ihre Größe nur dadurch fühlen, daß sie würgen und auffressen, schon ein hoher Grad von Sanftheit, Friedlichkeit, Gefälligkeit und Ruhe, und zwar

nicht aus Unvermögen, sondern aus einem geheimen Instinkt von Vernunftgröße, die in der absoluten Gebundenheit der Willkühr an sich und durch sich selbst besteht, und schon hier in immer höherer Dämmerung hervorbricht. Nur in einem gewissen Grade gereizt üben sie Feindseligkeiten gegen ihres Gleichen und den Menschen, den sie als ihren Souverain zu respektiren scheinen, aus. Gerade so verhalten sich kultivirte Nationen. Sie könnten weit mehr schaden, und Furcht und Schrecken um sich her verbreiten, als die wilden Nationen, aber sie wollen gewöhnlich nicht, weil sie es schon sehr lebhaft fühlen, daß dadurch die Menschenwürde weggeworfen wird. Doch sind sie der unorganischen Leidenschaften, die zur Wildheit zurück streben, noch nicht ganz mächtig. Daher wird auch hier noch oft die Ruhe, die der wahren Humanität würdig ist, gestört. — Die dritte Stufe ist die der eigentlichen Humanität, im höchsten Sinne des Worts. Der organische Mensch wird absoluter Mensch, im Zustande, wo er nicht bloß durch mehr oder minder dunkele Gefühle, die sich nur in dunkeln noch in Widersprüchen schwebenden Vorstellungen idealisiren, sondern durch die evidenteste, allen Zweifel und Widerspruch ausschließende Erkenntniß von Menschenwürde in allen seinen Gesinnungen und Handlungen ge-

leitet, sich als göttlichen Menschen und menschlichen Gott darstellt. Es ist der Zustand der sich selbst vollkommen erkennenden Vernunft, die sich als absolute Identität des Theoretischen und Praktischen, des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen in allen Funktionen des Denkens und Wollens darzustellen strebt, und in eben dem Verhältnisse göttlich wird, als sie dieselbe wirklich darstellt. Die Vernunft in ihrer vollkommensten Selbsterkenntniß ist der lauterste Reflex der absoluten Identität. Hier ist absolute Ruhe, nicht aus Mangel an Kraft, sondern aus unendlicher, in absolute Harmonie mit sich selbst, und mit allem, was ist, übergangener Kraftfülle. Wie energisch, wie weit umfassend, und alle Grenzen der Zeit und des Raums überfliegend, wirkt der durch Vernunftenthusiasmus belebte Denker mitten in der tiefsten Stille der Spekulation, wo kaum die geringste, nach aussen gehende Bewegung bemerkbar ist, und der unendliche Strom von Produktivität in sich selbst zurückfließend, nur verborgen und für sich rauscht! Hier herrscht die wahre, die göttliche Freyheit, als der Ausdruck der absoluten Vernunft; hier ist der Mensch sich selbst, in Verbindung mit der ganzen Menschheit und Natur, absolute Einheit und Allheit; hier herrscht ewiger Friede in Rücksicht auf Alles, was existirt, verbunden mit dem

Hoch-

Hochgefühle der Selbstständigkeit und Würde; hier herrscht absolutes, nie zu trübendes Licht, das, unversiegbar aus sich selbst strömend, und in der unendlichen Fülle der Ruhe absolut thätig, Alles erleuchtet, belebt und erquickt. — So ist der Mensch unorganisch, organisch, und human nach den einzig möglichen Entwicklungsstufen, die er mit der übrigen Erscheinungswelt gemein hat, und die sich in ihm, als demjenigen Theilganzen, das der Schlußstein des ganzen Universums ist, nur, obgleich potenzirt, reproduciren.

Religion und Geschichte.

Aus unsern bisherigen Darstellungen ergiebt sich schon von selbst, daß durch die Naturphilosophie die Religion eine Begründung erhält, wie sie sie noch von keiner Philosophie erhielt. Alle Philosophien vor ihr wußten nur die Religion um des Moralischen willen zu schätzen. Aber die Naturphilosophie erblickt in der Religion eine Offenbarung Gottes, und nimmt die christliche Religion als die herrlichste der Offenbarungen an. Denn die ganze Geschichte der Menschheit ist der Naturphilosophie eine Offenbarung Gottes, und inniger hängt bey ihr die Form der Religion mit der Geschichte zusammen, als die Nationen und ihre Priester glauben.

Nachdem nemlich die Pracht der alten Herrlichkeit zerfallen, und in Trümmer gesunken war der ersten Zeit hoher Glanz, zusammensank das Gebäude des irdischen Staats, folgend der Nothwendigkeit ernstem Gebot, da brach im Osten die Morgenröthe eines neuen herrli-

chen Tages an, und eine neue Sonne strahlte am Himmel neues Leben. Der Hohepriester dieses ewigen Lichts ist Christus. Zu groß für Ein Zeitalter stellte ihn Gott auf die Scheide der alten und neuen Welt, so daß jene mit einem hellen Schein noch hinunter sank, und diese mit niegesehenem Schimmer zum Throne ihrer Herrschaft trat. Die Stunde war gekommen, da die alte Götterwelt untergehen sollte; die Söhne des Himmels und der Erde erstanden aus dem Schooße der Nacht, in dem sie Jupiter verschlossen hatte, und rächten sich durch den Sturz seines Reichs. Der heitere Olympus versank; an seiner Stelle ragte siegreich der Oelberg, auf dem im Früheschein des heiligen Auferstehungstages einfach und hehr das Kreuz sich erhob, und da, wo festliche Opfergesänge den gegenwärtigen Gott verherrlicht hatten, ertönten jezt feyerliche Hymnen zum Preise der unsichtbaren Gottheit.

Denn als das heitere Leben der alten Fabel verschwunden, und erloschen waren die alten Sterne des Occidents, da blickte man sehnsuchtsvoll im Orient nach neuen Gestirnen, und der allgemeine Glaube der Welt unter Augustus nach einem rex ex oriente venturus drängte nach dem neuen Lichte, das in Osten aufgehen sollte. Ein Glanz, wie aus einer andern Welt

umgab daher das göttliche Kind, von ihm selbst ausstrahlend, denn das himmlische Licht der Religion war herniedergestiegen. Das Christenthum war diese himmlische Religion, und wurde nothwendig im Judenthume gebohren. Denn die Juden waren das einzige Volk der alten Welt, das zuerst die Religion als Idee der Vorsehung gefaßt, und durch seine ganze Geschichte durchgreifend angeschaut hatte. Auf diese Idee gründete sich daher auch der in seiner Art einzige Organismus ihrer Weissagungen, obgleich bloß auf Judenthum und jüdische Geschichte eingeschränkt. Von höherer Herkunft stammend erweiterte Jesus von Nazareth diesen Cyclus, und machte die Idee der Vorsehung zum Gemeingute der Menschheit, indem er sie zum Grunde einer Religion legte, die das Siegel der Weltherrschaft sichtlich an der leuchtenden Stirne trug. Die gewaltigen Ereignisse, welche zwischen den Untergang des Heidenthums und die allmähliche Ausbreitung des Christenthums sich warfen, machten den Uebergang von dem Reiche der Nothwendigkeit zu dem der Freyheit, welches ungeheuere Drama von der Apocalypse prophetisch dargestellt wird.

Da also die Religion so genau mit der Geschichte zusammenhängt, indem sie sich nur in dieser offenbart, so ist also Geschichte schon an

und für sich eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also kann man in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung, oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich beständig. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, welcher Beweis aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. Denn die Entwikkelung der absolutn Synthesis des Idealen und Realen ist eine unendliche, mithin die Geschichte selbst eine nie ganz vollendete Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behufe der Erscheinung sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnet, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beyden ist. Wir können drey Perioden jener Offenbarung, also auch drey Perioden der Geschichte annehmen. Den Eintheilungsgrund dazu geben uns die beyden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Uebergang von dem Einen zu dem Andern vermittelt. Die erste Epoche ist die, in welcher das Herrschende nur noch als ein Schicksal d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das

Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweyte Periode der Geschichte ist die, in welcher das, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkele Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freyheit und die ungezügeltste Willkühr zwingt, einem Naturplane zu dienen und so allmählig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeyführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkühr in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äussernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband, und was bis jezt von Sitten, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen

gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwickelung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeyführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig, und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war. Die dritte Periode der Geschichte wird die seyn, wo das, was in den frühern als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu seyn schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen, aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott am vollkommensten sich offenbaren.

Construktion der Natur.

Wir kommen nunmehr zur Construktion der sichtbaren Natur, und erinnern uns vor Allem folgender götheschen Verse:

„Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleyers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit
Schrauben.“

Die Construktion der Natur hat es auf sich, zu zeigen, wie die Natur ausser uns entstanden ist, und nach welchen Gesetzen sie besteht. Es wird behauptet, in der Natur selbst liege der Drang, sich gerade so zu gestalten und darzustellen, als wir sie vor uns sehen. Nicht allein in ungeheuern Massen breitet sich die Natur aus, sondern sie bildet sich auch durch mancherley Stufen hindurch, und zeigt sich in den wunderbarsten Compositionen der Dinge. Nicht bloß im Zufall, sondern in dem verständigsten Na-

turgesetz hat alles, was von Farben, Metallen, Pflanzen und Thieren gefunden wird, seinen Grund. Die Natur ist nicht etwa ein Aggregat von Atomen, die von einer fremden Hand zusammengefügt und mit mannigfachen Gesetzen begabt worden sind, sondern sie ist alles durch sich selbst, sie ist natura naturans und naturata zugleich, Bildnerinn eben so wohl als Produkt. In den Massen und Stoffen der Natur liegt der innere Trieb, sich zu einander zu gesellen, mannigfaltige Combinationen zu bilden, und so eine unendliche Menge von Naturprodukten darzustellen, an denen die merkwürdigsten Gesetze und Bildungsarten bewundert werden.

Eine Construktion der Natur zeigt also, wie die Natur entstanden ist und noch besteht. Wenn wir also die Natur construiren wollen, so müssen wir sie schaffen, d. h. sie durch eine selbst hervorgebrachte Idee in unserem Geiste aufs Neue zum Daseyn hervorgehen lassen, und zwar so, daß wir mit absoluter Evidenz einsehen, diese ideelle Schöpfung stimme mit der reellen absolut überein, wodurch die Natur selbst an das Licht trat. Wir müssen also zurückgehen bis zur Natura absoluta, d. h. zu dem schlechthin Identischen, wovon die wirkliche Erscheinungswelt in allen Sphären des Seyns, selbst des intelligenten, nur ein ewiger Abglanz ist,

der ohne jene durchaus bestimmte Idee so wenig rein und ungetrübt betrachtet werden kann, daß er vielmehr sammt dem, was man ihm zum Grunde legt, bey schärferer Reflexion in lauter Widersprüche versinkt. Wir betrachten also die Natur zuerst als absolut, und kommen dann auf ihre Erscheinung. Denn die Dinge oder wahrnehmbaren Realitäten sind nur in den Ideen, oder es kommt ihnen nur in so ferne wahrhaft Realität zu, als sie nach Ideen, keineswegs aber, in so ferne sie nach den gewöhnlichen Begriffen vorgestellt werden. Alle Ideen aber haben ihren Grund in einer einzigen Idee, nemlich der des Absoluten. Das Absolute, in der unendlichen Mannigfaltigkeit von quantitativer Differenz (einzelnen Dingen) angeschaut, ist die Erscheinungswelt; die Erscheinungswelt, als absolut indifferenzirt angeschaut, ist das Absolute.

Unorganische Natur. Die Erscheinungswelt zeigt sich, wie wir bereits früher gesehen haben, als die Identität von Geist und Materie, von Idealem und Realem, von Subjekt und Objekt, die nur in der Reflexion als Verschiedene vorkommen. Der Unterschied zwischen Kraft und Materie, Geistigkeit und Körperlichkeit wird nur vom Verstande gemacht, denn der Vernunft ist Alles Eins. Kraft ist

gebundene Thätigkeit, und also nie isolirt vorhanden. Es kann daher keine Materie ohne zwey einander entgegengesetzte Thätigkeiten gedacht werden, deren eine sich ins Unendliche mit unendlicher Geschwindigkeit verbreiten würde, wenn sie nicht durch die ihr entgegenstehende beschränkt oder gefesselt würde. Also die Quelle und der Inbegriff alles Realen liegt in der Involution der Natur, in dem Streite zweyer sich beschränkenden Faktoren. Der eine Faktor, der positive, ist die Expansivkraft der Materie; der zweyte, der negative, ist die Contraktivkraft. An und für sich sind beyde Richtungen unendlich, aber für jedes einzelne Ding der Welt zeigen sich beyde in einer gewissen Quantität: jedes Produkt ist der Ausdruck eines bestimmten Quantums von expandirender und retardirender Thätigkeit. Die Materie, als Erscheinung und überhaupt betrachtet, ist die Synthesis der unendlichen positiven und negativen Thätigkeit, als der nothwendigen Formen des ewigen Produktionsaktes. An und für sich aber (im absoluten Sinne) ist Materie das schlechthin ewige zeitlose Produciren, das in dem empirisch unendlichen Produciren, durch Raum und Zeit, objektiv wird. Das schlechthin ewige Produciren ist nichts als lautere Identität der positiven und negativen Thätigkeit. Materie ist also das gemeinschaftliche Substrat aller mög-

lichen Erscheinungen. Sie ist uns nie bloße Objektivität, sondern Subjekt-Objekt oder die Identität des Idealen und Realen.

In allen einzelnen Dingen ist eine Verbindung des negativen mit dem positiven Faktor anzutreffen, jedoch tritt bald dieser bald jener stärker hervor. Die Natur potenzirt nach entgegengesetzten Richtungen bald den positiven bald den negativen Faktor bis es zu einem absoluten Maximum kommt. Wird z. B. in der unorganischen Natur der negative Faktor bis zum Maximum potenzirt, so wird das Produkt, als bloße Objektivität (todte Materie) erscheinen, wie in dem Diamante und andern schwer erregbaren Stoffen. An die höchste Starrheit gefesselt wird eine solche Materie keine Thätigkeit äussern können, und selbst durch die stärksten Potenzen angegriffen keines Lebens empfänglich zu seyn scheinen. Wird hingegen der positive Faktor bis zum absoluten Maximum gesteigert, oder durch irgend eine Ursache von dem negativen entfesselt, so wird nichts als Thätigkeit und Leben ohne alle Spur von Materialität hervortreten, wie dies z. B. bey dem Lichte der Fall ist. In dem letzteren Falle wird die Materie ganz vergeistigt, in dem ersten aber das Geistige ganz materialisirt. Gehen wir zur organischen Natur über, so treffen wir dieselben

Extreme an. Es giebt auf der tiefsten Stufe (z. B. in den Würmern) hier Organismen, wo das Leben noch in sehr großer Gebundenheit hervortritt. Auf der andern Seite wird eine Art von Organisation bemerkbar seyn, wo sich ein absolutes, selbst von den Banden der Erregbarkeit losgerissenes Leben regt, nemlich der menschliche Organismus. Ueberall bemerken wir das Gemeinschaftliche, wodurch das Wesen der Materie als Erscheinung überhaupt bestimmt ist, nemlich den Charakter der Subjekt-Objektivität, so daß selbst der menschliche Geist nichts Anderes ist, als Subjekt-Objektivität in höchster Potenz in Beziehung auf alle Sphären der Erscheinungswelt, nicht einer einzelnen Sphäre, wie es z. B. der Fall bey dem Lichte ist, das als das Ideale der unorganischen Natur anzusehen ist. Der menschliche Geist ist daher die höchste Idealität alles dessen, was als Idealität erscheinen kann. Daher muß auch in dem menschlichen Geiste die Idee des schlechthin Idealen, das zugleich real ist, zum Vorschein kommen, so daß ohne dieselbe durchaus kein Bewußtseyn möglich ist. — Unsere Ansicht der Materie ist also ein absoluter Idealismus, der mit dem absoluten Realismus oder Materialismus schlechthin identisch ist. Da nemlich die Subjekt-Objektivität der Grundcharakter jeder möglichen Erscheinung ist, und die Materie, in

so fern sie relativ oder als Erscheinung betrachtet wird, Subjekt-Objekt ist, so ist in dieser Rücksicht alles, was in die Erscheinungswelt fällt, also auch der Organismus und die Intelligenz Materie.

Da die Natur in jeder Sphäre, die sie in das Unendliche fort beschreibt, die ganze Fülle der möglichen Verhältnisse der Faktoren enthüllen muß, so geht sie nothwendig auf Extreme aus, in welchen nur ein einziger Faktor für die Erscheinung hervortreten kann, weil der andere, mit einem Minimum gesetzt, durch den stärkern unterdrückt wird, der sich bis zum absoluten Maximum der bestimmten Sphäre potenzirt hat. Aber er wird nur für die Erscheinung unterdrückt, nicht aber an sich, so daß es der Natur nie gelingen kann, die Fesseln der Synthesis schlechthin abzuwerfen, und in irgend einem Produkte unter der Qualität eines einzelnen Faktors aufzutreten. In demselben Momente als entbunden wird, wird zugleich durch einen Akt wieder gebunden. So wie irgend ein Produkt eine Fessel abwirft, fällt es sogleich wieder in eine andere, wodurch eben die unendliche Mannigfaltigkeit der Qualitäten, und der ewige Wechsel derselben in einem und demselben Produkte möglich und nothwendig wird. Der chemische Prozeß, der in der ganzen Natur

immer im Gange ist, entfesselt die Dinge, aber nicht in der Absicht, die Faktoren der Erscheinungen ganz frey zu lassen, sondern die Fesseln der Synthesis zu wechseln, aus Allem Alles zu machen, und die Dinge immer wieder, nach Vollendung eines bestimmten Lebenslaufes, ein neues verjüngtes Leben antreten zu lassen.

In einer gränzenlosen Endlichkeit strebt die Natur sich zu evolviren. Aber nur in Produkten (Dingen mit beharrlichen Grenzen) kann die Endlichkeit bestehen, nur in nie erlöschender Produktivität kann die Unendlichkeit sie tragen; die Natur wird daher als ein produktives Produkt in immer neuen Entzweyungen eine Ungleichheit jeder errungenen Synthesis darstellen, d. h. sie wird sich in Produkten ergießen, die selbst wieder in neue Produkte zerfallen, und diese als Sphäre wie eine Mutter umschließen. Die Sphäre wird sich zu ihren Produkten positiv, und diese selbst sich gegen einander positiv und negativ verhalten. Die Kraft, welche aus irgend einer Sphäre dieses oder jenes Produkt trennt, ist gleich der Kraft, womit diese in ihr cohärirten, und drückt sich räumlich durch die Masse, Geschwindigkeit, und Entfernung aus, mit welcher das Getrennte im Kampfe mit seiner Gravitation ihr zu entfliehen sucht. Der Umschwung (Rotation) des Centralkörpers ist

es, welcher jenen Streit der Bewegungen zu einer mittleren, d. h. zur Centralbewegung bestimmt. Da aber jene Rotation nur die Wirkung eines höhern Systemes seyn, so wie die innere Verschiedenheit in einer Sphäre, welche eine Trennung von Produkten aus ihr möglich macht, nur durch eine höhere Sphäre wieder erregt seyn kann, so zeigt uns beydes eine ins Unendliche gehende Gradation von Systemen, und das Universum selbst hat keinen Mittelpunkt.

Die continuirliche Macht der Gravitation bildet die Ellipse der Planeten zu einer Spirallinie, die Kometen (neu entstandenen Welten) zeigen die größte Schiefe der Ekliptik, und nach diesen Grundsätzen wäre der Zeitpunkt zu messen, wenn die siegende Gravitation den entflohenen Planeten wieder mit seiner Sonne vereinigen wird. — Die Bildung des Planeten beginnt mit dem Momente seiner Explosion, und nun erst findet er seinen eigenen Schwerpunkt, und strebt nach der sphärischen Form. Vollendet ist seine Bildung in dem Zeitpunkte des Zurücksinkens in die Sonne.

Das Prinzip, welches die Sphären entwickelt, ist auch das, welches alle Qualitäten — Entgegensetzung der Faktoren im Einzelnen erregt; es tendirt daher nothwendig gegen alle

Cohä-

Cohärenz und Gestaltung als den Ausdruck erloschener Gegensätze. Diesem positiven Sonnensysteme steht entgegen das dem Körper inwohnende negative Erdprinzip. Wir finden nemlich im Sonnenlichte die Erscheinung eines reinen continuirlichen Lebens, das, sich mit unerschöpflicher Fülle ausströmend, überall mehr oder minder Leben verbreitet, je nachdem die Empfänglichkeit dazu vorhanden ist. Der Sonne als reiner Thätigkeit, der die experimentirende Physik noch nie die geringste Spur von Materialität abgewonnen hat, noch je abgewinnen wird, steht das Materielle überhaupt in einem Planetensysteme gegenüber. Ist das Sonnenprinzip das Prinzip der Produktion, welche die Gestalten bildet und fixirt, so ist jenes, welches decombinirend die Elemente in neue Bildungen hineinzieht, das Prinzip der Reproduktion. Der wechselseitige Sieg dieser Kräfte drückt sich bald in Tropfbar- und Elastisch-Flüssigem, bald in Festem und Starrem aus. Man betrachte z. B. die Atmosphäre und den Diamant. Die Atmosphäre, der Sonne am meisten verwandt, ist in continuirlicher Bewegung: kein Hauch der Sonne ist hier fruchtlos. Aber an dem Diamante hingegen gehen alle gewöhnlichen Wirkungen der Sonne verlohren, und nur dann erst, wenn man ihre Strahlen im Brennspiegel concentrirt, läßt er

sich erweichen, und auflösen. In der Atmosphäre hat also der positive Faktor, im Diamant der negative obgesiegt. Zwischen diesen beyden Extremen liegen diejenigen Arten von Materie, die sich in entgegengesetzten Richtungen entweder immer mehr in das Starre oder das Flüssige verlieren. Die totale Indifferenz alles Festen und Flüssigen ist das Wasser, in so fern solche Arten von Flüssigkeiten verstanden werden, in welchen noch eine Spur von Materialität angetroffen wird, denn das absolut Flüssige ist das Licht. — Man sieht schon hieraus, daß die unorganische Natur durchaus organisch ist, in so ferne sie einen vollkommnen Kreis schließt, worinn das Ideale (Licht) in das Reale (Materie) und dieses wieder in jenes übergeht, wo Eins Alles und Alles Eins ist, und daher auch Alles aus Allem werden kann. Nichts kann hier isolirt werden, und so wie in diesem geschlossenen Kreise Alles erregende Potenz ist, so ist auch zugleich Alles erregbar. Es giebt daher auch hier kein Prius und Posterius, sondern Alles ist eine auf Einen Schlag gesetzte Synthesis. So kann z. B. die Sonne nicht als das schlechthin Bestimmende, und die Erde als das schlechthin Bestimmte angesehen, und jene allein als Urquell der Thätigkeit, und diese als bloßes Produkt betrachtet werden, sondern jeder Planet ist Sonne, so wie jede Sonne

Planet ist, und der negative oder positive Faktor tritt in Keinem von beyden absolut hervor: das Bestimmen ist wechselseitig, nur ist es auf der einen Seite mit einem höheren Grade als auf der andern gesetzt. Denn die Planeten können nur in so ferne als Explosionen der Sonne betrachtet werden, als die Sonne zugleich als die aus den Planeten herausgeworfene Idee, als der gemeinschaftliche Brennpunkt aller zur absoluten Indifferenz gesteigerten Planetenprozesse betrachtet wird. Diese auf Einen Punkt hingestralte und indifferenzirte Thätigkeit wirkt nothwendig wieder auf die Planeten zurück, und reconstruirt ihre Produkte, so wie hingegen die Sonne wieder durch die unendlich mannigfaltigen Thätigkeitsäusserungen der Planeten immerwährend reconstruirt wird.

Die allgemeinsten Eigenschaften der Materie sind also Expansion und Contraktion, aus deren Durchdringung die Schwere entsteht. Die dadurch entstandenen Dinge sind sich nun entweder magnetisch, oder elektrisch, oder chemisch entgegengesetzt. Was wir nemlich im gewöhnlichen Leben als Magnetismus, Elektrismus, und Chemismus kennen ist nichts als eine besondere Erscheinung gewisser Qualitäten, die in weit grösserer Allgemeinheit der Materie eigen sind. Magnetismus z. B. ist nicht die Funk-

tion einer einzelnen Materie, sondern eine Funktion der Materie überhaupt, also eine wirkliche Categorie der Physik, nur sind die drey Punkte, welche den positiven und negativen Pol und den Mittelpunkt bilden in allen Körpern verwischt, während sie am Magnet allein rein vorhanden sind. Der Magnetismus ist das der Materie eigene Streben sich in die (reine) Länge zu dehnen, der Elektrismus das Streben sich in die Breite zu ziehen, und der Chemismus die Tendenz zur Tiefe oder zur Bildung des Kubus. Der chemische Prozeß ist die lebendige Tiefe, d. h. eine die Länge und Breite durchgreifende und in einander verschmelzende Thätigkeit. Der Magnetismus ist die lebendige Länge, so wie der elektrische die lebendige Breite und Oberfläche ist. Jedes unorganische Produkt, in so fern es nicht durch einen Gegensatz zur Thätigkeit angeregt ist, ist der erstarrte chemische Prozeß, so wie jeder Stab der erstarrte Magnetismus und jeder Winkel (jede Fläche, denn ohne Winkel ist keine Fläche möglich) die erstarrte Elektricität ist. Magnetismus, Elektrismus und Chemismus sind daher auch die drey Grundprozesse der Natur, und verhalten sich zu einander wie Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen. Jedes Naturprodukt ist das Resultat dieser drey Funktionen zugleich, nur tritt gemeiniglich eine mehr hervor

als die andern. Jedes einzelne Ding ist die erstarrte Erscheinung jener Prozesse, die, um ihre Synthesis zu behaupten, auch unter der Hülle des Todes ihre Thätigkeit fortsetzen müssen. Es kann kein Produkt ohne Länge, Breite und Tiefe zugleich geben. Es giebt z. B. keine reine Linie. Ueberall, wo die Natur den Ansatz zu einer Linie macht, gestaltet sie sich auch in demselben Momente zu einer Fläche. Aber es giebt auch realiter keine reine Fläche, denn die Natur kann nur das solidum produciren.

Die Linie, ursprünglich das Produciren der Natur selbst in einer bestimmten Richtung, folglich als Bewegung, ist nicht möglich ohne entgegengesetzte Thätigkeiten, nemlich ohne eine expansive und retardirende. Eine expansive Thätigkeit, schlechthin unbeschränkt, würde mit unendlicher Geschwindigkeit eine Linie beschreiben, folglich für die Erscheinung keine beschreiben, d. h. keine reale Bewegung seyn. Die expansive Thätigkeit, um als Bewegung zu erscheinen, und eine reale Linie produciren zu können, muß also durch eine retardirende beschränkt werden. In so fern also die beyden Thätigkeiten nothwendig gegen einander ankämpfen, ohne sich aufzuheben, wird ihre Energie vertheilt seyn müssen, so daß in dem einen Punkte die positive (expandirende), in dem an-

dern Extreme die negative Thätigkeit das Uebergewicht hat, und daß, beyde nach entgegengesetzten Richtungen betrachtet, die eine in eben dem Verhältnisse zunimmt als die andere abnimmt. Das wird nicht möglich seyn, ohne daß sie einen Gleichgewichtspunkt bilden, wo weder plus noch minus der einen oder der andern gesetzt ist. Durch diesen Punkt werden die Endpunkte zugleich aus einander und zusammen gehalten. Dieses Verhältniß der positiven und negativen Thätigkeit heißt Polarität. Es ist daher keine reale Linie möglich ohne Polarität. Und da in jedem Naturprodukte (im Zustande der Cohärenz) die reale Linie oder wenigstens die Tendenz zur Linie (in dem Zustande der Flüssigkeit) angenommen werden muß, so ist keines ohne Polarität, oder wenigstens ohne Tendenz zur Polarität. Die Breite ist nichts Anderes als dieselbe sich polarisirende Thätigkeit, die in der Produktion der Länge statt hat, nur beschränkt sie sich durch die Bildung eines Winkels. Eine und dieselbe Linie in dem Mittelpunkte gebrochen, und die beyden, aus dem Bruche hervorgehenden Linien so gestellt, daß sie einen Winkel bilden, stellt die Länge und die Breite zugleich vor. Der chemische Prozeß ist die durchgängige Synthesis der Länge und Breite, also nicht bloß in Einem Punkte, sondern in allen möglichen Punkten der nach allen Rich-

tungen hin ausgestralten Linien durch die zur Construktion eines Produktes mit einer bestimmten Qantität gesetzten Faktoren, nemlich durch die positive und negative Thätigkeit.

Die Raumerfüllung, dynamisch oder subjektiv gedacht, ist ein Linienziehen nach allen Richtungen hin; in objektiver (realer oder wirklicher) Hinsicht aber ist sie die Synthesis der realen Linien selbst, und als diese sind ursprünglich die Grundstoffe anzusehen, die, auf eine unendlich mannigfaltige Art combinirt, sich als Dinge darstellen. Die Repräsentanten der Längepolarität sich der Stick- und Kohlenstoff, und die der Breitepolarität der Wasser- und Sauerstoff. Ist der Stickstoff der Repräsentant des positiven, und der Kohlenstoff der Repräsentant des negativen Pols der Längebestimmung der Körper, so muß in dem Stickstoffe schon das Minimum von Kohlenstoffe seyn, wenn ein Uebergang von dem einen Pol zu dem andern möglich seyn soll. Diese Ansicht des Stick- und Kohlenstoffes giebt die Längebestimmung der Dinge. Aber es ist nirgends eine reine Länge denkbar. Die Länge muß mit sich selbst entzweyt seyn durch eine durchkreuzende Linie. Dies giebt die Breite. In so ferne also Wasser- und Sauerstoff die Repräsentanten der Pole sind, welche in der die Länge durchschneidenden Linie angenom-

men werden müssen, gerade so wie die Linie, welche die Länge bildet, aus zwey Endpunkten, vereinigt durch einen Indifferenzpunkt, besteht, so ist auch nothwendig in dem Stick- und Kohlenstoffe zugleich der Wasser- und Sauerstoff, so wie in der Länge nothwendig die Breite, oder vielmehr beydes identisch ist.

Man lege das Bisherige aber nicht so aus, als ob es einen reinen Stick- und Kohlenstoff oder einen reinen Wasser- und Sauerstoff gebe. Diese vier Stoffe sind nur die ursprünglichen Synthesen, aus deren Vereinigung erst die Dinge entstehen, und in welche sie sich wieder auflösen, aber in jedem sind zugleich die übrigen.

Die Raumerfüllung, als Produkt, muß sich in zwey Hauptgegensätzen darstellen, so wie dieselbe, als Produktivität (natura naturans) aus der negativen und positiven Thätigkeit besteht. Diese beyden Gegensätze sind das Flüssige und Starre. Das Flüssige ist das Formlose, das Starre das Geformte, jenes ist der Repräsentant der positiven, dieses der negativen Thätigkeit. In so fern die positive und negative Thätigkeit alle möglichen Verhältnisse der Synthesis erschöpfen müssen, ist es schlechthin nothwendig, daß es auf ein absolutes Maximum von Flüssigkeit und Starrheit kommen

müsse. Zwischen beyden Reihen muß als Indifferenz eine Erscheinung treten, die als vollkommen neutralisirtes Produkt von beyden zu betrachten ist. Diese absolute Indifferenz ist das Wasser. Von der einen Seite geht es durch den immer mehr zunehmenden negativen Faktor in die drey Grundformen der Cohäsion, die durch Körper von positiver und negativer Elektricität (relativer Differenz) und dann durch das magnetische Eisen (den Repräsentanten der relativen Indifferenz) bezeichnet sind; theils durch die immer größere Herrschaft des positiven Faktors in die drey Formen der Cohäsionslosigkeit, die durch Dunst, Gas und Licht objektiv werden, über. Soll aber das Wasser Permanenz haben, so müssen auch die beyden Pole (Entgegensetzungen) continuirlich in Wasser übergehen. Dies geschieht auch wirklich, denn alle Glieder des Universums wechseln beständig mit einander.

Das Licht ist mit der Materie identisch. Das, was als Licht erscheint, ist eine Synthesis der positiven und negativen Thätigkeit eben sowohl, wie das, was sich als Materie darstellt. Das Licht ist nur das absolute Maximum des Uebergewichts der positiven Thätigkeit über die negative, so wie die starrste Materie, der Diamant, nichts ist als das höchste Uebergewicht

der negativen Thätigkeit über die positive. Es hat also zwischen Licht und Materie nur ein relativer Unterschied statt. Daher ist ein continuirlicher Uebergang des Lichts zur Materie, und der Materie zum Lichte nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Da nemlich in dem materiellen Seyn der unorganischen Natur eine beständige Oxydation (Verhärtung oder Formung zu harten Körpern) des Wassers, und Desoxydation (Erweichung) des Diamants, als des im höchsten Grade erstarrten Wassers statt hat, so muß behauptet werden, daß die Materie ein ewiger Lichtprozeß und das Licht ein ewiger Prozeß des Uebergangs zur Materie sey.

Die totale Indifferenz alles Festen und Flüssigen ist das Wasser, in so fern solche Arten von Flüssigkeiten verstanden werden, in welcher noch eine Spur von Materialität angetroffen wird. Das absolut Flüssige ist reine Thätigkeit, das gänzliche Freywerden des positiven Faktors, der aber in demselben Momente wieder gebunden wird. Dieses absolut Flüssige ist in der unorganischen Natur das Licht. Das Wasser ist das balancirte Produkt zwischen den Arten von Flüssigkeit, die sich endlich in das Licht verlieren (dem Dunste und den Gasarten), und der Materie, die stufenweise immer mehr in das Feste übergeht, und zuletzt in dem höch-

sten Grade der Starrheit endet (in dem Diamant), der, durch erzwungene Oxydation zur Kohlensäure aufgelöst, sich wieder mit dem Flüssigen vermischt. In der unorganischen Natur sind alle Dinge, welche in die Grundformen der Cohäsion fallen, dem Wasser, als dem hier statthabenden Indifferenten oder Unendlichen gleich. Der Magnet ist hier das relativ Unendliche; die Körper, die auf beyden Seiten des Magnets, als des Mittelpunktes gelagert sind, sind die besondern Formen dieses Unendlichen, also in so fern der Ausdruck des Endlichen; das Wasser endlich ist das schlechthin Unendliche dieser ganzen Sphäre, absolute Einheit und Allheit derselben. Der Magnet ist an sich identisch mit den Körpern, die ihm rechts und links zur Seite liegen, und mit ihm eine continuirliche, nirgends abgebrochene Linie bilden, und nur als die besondern Formen derselben, als die Planeten dieser Sonne der Mitternacht zu betrachten sind. Das Wasser ist daher, als schlechthin potenzlos, und als der Ausdruck von Potenz überhaupt, das A = B der anorgischen Natur.

Die Farben sind nichts als die Produkte der Wechselwirkung des Lichtes und der Körper. Das Licht ist an sich ganz indifferent gegen jede Farbe; eben so der Körper. Die ein-

zige Bedingung zur Erscheinung der verschiedenen farbigten Stralen ist der bestimmte Grad von Cohäsion eines Körpers, wodurch das Licht auf eine bestimmte Art reflektirt oder gebrochen wird. Die Metalle sind die Wurzelkörper aller übrigen cohärenten Körper. In ihnen trift man die höchste synthetische Vereinigung der Stoffe und den geringsten Grad von Identität (Gleichartigkeit) an, indem letztere nur in dem Maaße hervortreten kann, als der eine Faktor der Cohäsion (der positive oder negative) abnimmt, und dem andern die Alleinherrschaft überläßt. Identisch gebildet ist das Wasser oder noch mehr das Wasserstoffgas und Sauerstoffgas und der Diamant, und daher sind beyde durchsichtig. Die Metalle aber sind bloß synthetisch gebildet, und daher undurchsichtig. Das absolute Maximum der Synthesis ist in dem magnetischen Eisen erreicht, und daher erscheint auch die schwarze Farbe auf demselben. Aber auf der Oberfläche der Metalle wird sich das Licht um so herrlicher abspiegeln, je höher der Grad der Synthesis, und, wie in den edlen Metallen, der absoluten Indifferenzirung der Synthesis ist. Daraus läßt sich nun der hohe Glanz, welcher der Oberfläche der Metalle zukommt, leicht erklären. Die verschiedenen Farben des metallischen Glanzes sind eine Folge der verschiedenen Grade der Oxy-

dation oder der Cohäsion, welche die Metalle behaupten.

Die höchste Durchsichtigkeit muß nothwendig in die Extreme der relativen Cohäsion, d. h. jener Art von Cohäsion, wo entweder der eine oder der andere Faktor überwiegend gesetzt ist, fallen. Wo absolute Cohäsion statt hat, wie z. B. im magnetischen Eisen, zeigt sich auch die größte Undurchsichtigkeit. Bey Körpern, wo ohnehin schon der positive Faktor ein großes Uebergewicht hat, gelingt es dem Lichte leicht, den Körper auch noch ganz aufzulösen (ihn zu erwärmen); der umgekehrte Fall hat da statt, wo der negative Faktor sehr hervortritt. Alle Farben sind nichts als Modifikationen der weißen, und folgen so aufeinander: Violet, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Dunkelgelb, Hellgelb, Roth. Insofern nemlich das Licht den Körper durchdringt, so wird es in jeder Cohäsionslinie vorzüglich drey Hauptmodifikationen der Cohäsion aussprechen müssen, weil in jeder Linie drey Punkte sind. Diese Aussage geschieht durch eine bestimmte Farbe, die das Erzeugniß der Wechselwirkung zwischen dem Lichte und dem Körper ist. Es werden daher, den Körper nach den beyden Grundlinien betrachtet, sechs Hauptfarben zum Vorschein kommen müssen, nemlich Dunkelblau, Hellblau, Grün, Dun-

kelgelb, Hellgelb, Roth. Da aber auf der positiven Seite der materiellen Linie eine größere Expansion herrscht, als auf der negativen, so daß der Indifferenzpunkt nicht geradezu in die Mitte, sondern mehr gegen Nordpol zu fällt, so wird auf der positiven Seite noch eine dritte Art von Blau zum Vorschein kommen, nemlich Violet. Aber, wie gesagt, die sieben Grundfarben sind nur die Modifikationen einer absolut indifferenten, nemlich der weißen Farbe, die sich durch das Wasser und den Diamant darstellt, wovon jenes der Süd- dieses der Nordpol ist. — Schwarz ist Abwesenheit aller Farbe. — Es ist merkwürdig, daß, so wie im Magnet der relative Indifferenzpunkt nicht gerade die Mitte einnimmt, sondern mehr gegen den Nordpol zu liegt, so auch in dem prismatischen Farbenbilde die nördliche Seite die contrahirtere, die südliche aber (wo Violet anfängt) die expandirtere ist, so daß ebenfalls die Farbe, welche den relativen Indifferenzpunkt hier vorstellt, nicht gerade in die Mitte der Linie fällt.

Der Purpur (das Rothe) correspondirt dem Eisen, Grün aber dem Wasser. Den Purpur producirt nemlich in Concreto nur die animalische Natur, die der Repräsentant des Eisens ist. Denn die Faktoren des Eisens sind Kohlen- und Stickstoff, welche in der Animali-

sation besonders herrschend sind. In der Vegetation dagegen sind die herrschenden Stoffe Wasser- und Sauerstoff, aus deren Indifferenz Grün hervorgeht. Kohlen- und Stickstoff machen mit ihren Modifikationen die Längepolarität, Wasser- und Sauerstoff aber die Breitepolarität der organischen Natur überhaupt aus, weßhalb Animalisation und Vegetation gegen einander gekehrt sind, und, in so ferne sie in einem Winkel zusammentreffen, ein Ganzes ausmachen. Das Grün ist also das erste Starrwerden, Differenziren des Wassers, das aus Sauer- und Wasserstoff besteht.

Aus dem Bisherigen hat man also zur Genüge gesehen, daß die ganze Natur einerley Art ist, und gleichsam zwischen zweyen Extremen liegt. Das eine Extrem, das subtilste, leichteste, fast unkörperliche Wesen ist das Licht; das andere Extrem, das starrste, härteste, materiellste Wesen ist der Diamant. Zwischen beyden liegen nun alle Körper. Die Mitte zwischen beyden Extremen nimmt das Wasser ein: diese Mutter aller Dinge ist flüssig und formlos, wie das Licht, aber doch sehr körperlich und schwer. Auf der einen Seite sucht sich das Wasser mehr zu verdünnen und zu verflüchtigen, auf der andern strebt es, starr und hart zu werden. Das Streben des Wassers nach Ver-

flüchtigung ist nichts, als der innere Andrang desselben, sich dem Lichte, als dem reinsten Zustande zu nähern, und aus diesem Bestreben gehen die mancherley Arten der Dünste und Gase hervor. Von der andern Seite strebt es aber auch sich zu verkörpern, in Formen zu gerinnen, und so die festen Körper der Natur zu bilden. Alle diese entgegengesetzten Bildungen sind nur dadurch möglich, daß es überhaupt nur Eine Materie ist, die sich bildet, und daß dieser Materie von selbst das Streben eigen ist, mancherley Formen des Seyns zu zeigen. Bald stellt sich diese Materie fast geisterähnlich dar, wie im Lichte, bald hart und immer härter, bis es nichts Härteres als einen Diamant giebt; bald zeigt sie sich aber auch als eine Mischung von Körperlichem und Flüssigem und bildet das Wasser, die Mutter aller Dinge. Aber in keiner Form gefällt sich die Materie auf ewige Zeiten, sondern sie wechselt, und kommt von einer Form in die andere, selbst vom Diamant endlich wieder zum Lichte hinüber. Die Materie bewirkt diese Umbildungen nur durch das Spiel zweyer ihr eigenen Kräfte, deren eine sich bloß ausdehnen, und deren andere sich bloß zusammenziehen will. In jedem Körper sind diese beyden Kräfte anzutreffen, entweder im Gleichgewichte (wie im Wasser), oder so daß die eine über die andere ein Uebergewicht hat (z. B. in

den

den Dünsten). Das Spiel dieser Kräfte, bloß geometrisch betrachtet, geht entweder mehr nach Einer Linie vor sich (was wir Magnetismus nennen), oder mehr nach Länge und Breite zugleich (Elektrismus), oder nach Länge, Breite und Tiefe (Chemismus), wohlverstanden, daß es nie zu einer reinem Länge, noch zu einer reinen Tiefe (reinem Kubus) kommt, sondern daß eigentlich überall nur Körper mit Dicke (Tiefe) vorkommen, deren Gestaltung aber theils mehr länglich, oder mehr breit ist, oder mehr ins Dicke geht. In der Mitte der festen Körper, also in der Mitte zwischen Wasser und Diamant, liegt das magnetische Eisen, rings um dasselbe herum die Metalle, und nun verliert sich die Metallität von der einen Seite durch die verschiedenen Mineralien hindurch bis zum Diamant, oder sie verliert sich auf der andern Seite immer mehr zum Wasser hin, so daß sie dasselbe durch die Pflanzenwelt wirklich berührt, die nichts als die erste Form des erstarrten Wassers ist.

Das Eisen ist der relative Indifferenzpunkt der Cohäsionslinie. In den Kreis, der sich zunächst um diesen Punkt ziehen läßt, hat die Natur die edlen Metalle gelegt. Platina ist hier die Indifferenz von Nord und Ost, Quecksilber die Indifferenz von Süd und West, Gold die

von Süd und Ost, Silber die von Nord und West, denn diese vier sind die edlen Metalle. Süd und Ost sind die erfreulichsten Gegenden, und so ist auch Gold das heiterste Metall, welches ein glücklicher Instinkt schon früh als das geronnene Licht mit dem Zeichen der Sonne bezeichnet hat, dagegen das Silber, sich durch Streben nach Vegetation auszeichnend) nach dem Verhältniß des Mondes zur Erde billiger das Zeichen von jenem tragen muß. Das Eisen, welches von der allgemeinen Cohäsion die beyden Faktoren in sich empfängt, macht dadurch den ersten Ansatz zur Differenzirung, daß es den Mittelpunkt der Süd- und Nordpolarität unter der Form der Differenz setzt. Von diesem relativen Indifferenzpunkte aus, wird sich der Charakter der Metallität in dem Verhältnisse verlieren, in welchem ein Körper nach der einen oder der andern Richtung entweder dem Diamante oder dem Lichte zueilt. Es ist übrigens bekannt, daß die edlen Metalle vorzüglich Aequatorialprodukte sind, und daher als unmittelbare Geburten der Sonne in der Erde betrachtet werden.

Relative Potenzen des Cohäsionsprozesses sind Magnetismus, und positive und negative Elektricität. In dem Magnetismus, als dem relativen Indifferenzpunkte der beyden Elektri-

citäten, zeigt sich schon ein höheres Leben als in dem letztern. Daher darf der Magnet nicht erst gerieben und isolirt oder auf ein anderes Substrat gestützt werden, um homogene Materien an sich zu ziehen, wie es der Fall bey den positiv und negativ elektrischen Körpern ist. Die Elektricität ist nur ein von dem Magnetismus erborgtes Leben; die beyden Arten von Elektricität verhalten sich wie Monde gegen ihren gemeinschaftlichen Planeten, und diese sämmtlich verhalten sich gegen das Licht wie gegen ihre gemeinschaftliche, absolut lebendige Sonne, die ihnen allen den Grad des Lebens, dessen sie genießen, ertheilt. Das Wasser ist zwar in gewisser Hinsicht die absolute Indifferenz aller cohärenten Materie, in so fern in ihm alle Gestaltung aufgehoben ist; aber es muß noch zu einer Indifferenz kommen, in welcher nicht bloß die Gestaltung der Materie sondern die Materie selbst, als solche, für die Erscheinung aufgehoben ist, und daher statt derselben nichts als Thätigkeit hervortritt. Das Wasser ist die durchaus erstorbene Sonne des Magnetismus sammt seinen zweyen Monden; aber diese erstorbene Sonne wird durch die cohärenten Körper continuirlich zum Leben geweckt, und gezwungen, in die Sphäre des bedingten Lebens, das hier statt hat, überzugehen, oder sich in Körper zu verwandeln, die die Repräsentanten

des Magnetismus und der Elektricität sind. Aber eben darum, weil das Wasser eine erstorbene Sonne ist, die cohärenten Körper aber sich wie Planeten und Monde verhalten, und folglich als solche nur ein bedingtes Leben haben, so muß etwas seyn, das als der Repräsentant des absoluten Lebens sowohl jene erstorbene Sonne wieder zum Leben hervorruft, als auch das bedingte Leben der letzteren unterhält; und dieses ist das Licht, als die höhere Potenz des hier statthabenden Lebens, und die Potenz aller Potenzen der unorganischen Natur.

Das Licht ist das göttliche, das Wasser das natürliche Prinzip der Natur. Das letztere, unaufhaltsam durch das erstere befruchtet, bringt aus seinem Schooße die unendliche Mannigfaltigkeit der hier möglichen organischen Grundgestalten (Körper von differenter Cohäsion, deren Grundformen durch Triplicität bestimmt sind) hervor, und nimmt sie wieder durch allmählige Desorganisation in sich zurück, um sie, aufs Neue organisirt, ihr voriges Leben beginnen zu lassen. Das Wasser, durch das Licht gezwungen, sich in differenten Formen darzustellen, bleibt immer die unversiegbare Quelle der cohärenten Körper, deren Grundformen zwar nur drey sind, die sich aber auf eine unendlich mannigfaltige Art modificiren. Wasser-

und Sauerstoff, synthetisch vereinigt, geben die Körper der positiven und negativen Elektricität, so wie Kohlen- und Stickstoff durch eine ähnliche Vereinigung den Magnet produciren. Aber so wie Wasser- und Sauerstoff nicht wesentlich von den zwey übrigen Grundstoffen verschieden sind, so hat auch zwischen den Körpern der positiven und negativen Elektricität und dem Magnet kein wesentlicher sondern bloß quantitativer Unterschied statt. Wasser- und Sauerstoff aber absolut vereinigt (in absolute Identität übergehend), stellen sich als Licht und Wasser dar, als das göttliche und natürliche Prinzip der unorganischen Natur.

Da Wasser und Licht als Pole einer und derselben Identität anzusehen sind, so ist es auch leicht erklärbar, warum das Wasser der durchsichtigste Körper ist. Die undurchsichtigsten Körper dagegen sind die Metalle, weil hier nur Synthesis, nicht aber Identität der beyden Prinzipien hervortritt. Im Diamante, dem am identischesten verhärteten Wasser, ist das ganze Innere zu durchschauen, während nur die Oberfläche der Metalle Glanz hat. Die verschiedene Farbe dieses Glanzes bey verschiedenen Metallen läßt sich genau nach dem Grade ihrer Verwandtschaft zum Sauerstoffe und ihrer wirklichen Oxydation einsehen. So wie z. B.

die Metalle gegen die Seite der negativen Cohäsion von dem Eisen weiter abstehen, sind sie mehr oxydirt, wodurch auch ihre Farbe bestimmt wird. Wird irgend ein Metall in den höchsten Grad der Oxydation, dessen es fähig ist, versetzt, so wird es so durchsichtig, als Glas, und kann auch in wirkliches Glas verwandelt werden.

In Rücksicht auf Wasser und Licht, als die beyden Pole der Einen Identität, und dann auf die cohärenten Körper nach den Grundformen aller reellen Cohäsion, muß das Ganze so construirt werden, daß Wasser und Diamant in der materiellen Linie den Süd- und Nordpol bilden, und das nun das Licht eine Linie e diametro entgegengesetzt zieht, also von Ost gegen West, und ebenfalls Pole darstellt, nemlich das weiße und rothe Licht. Das weiße Licht ist aber weiter nichts als das Uebergewicht des Wasserstoffs über den Sauerstoff, so wie umgekehrt das rothe das Uebergewicht des Sauerstoffs über den Wasserstoff ist; die Farben sind die zwischen beyden Extreme liegenden Modifikationen des Lichts. Schon im Wasser selbst zeigt sich ein Ansatz zur Polarität, denn es bildet keine kugelrunde sondern nur eyrunde Tropfen, woraus sich also schon im Wasser selbst ungleiche Cohäsion ergiebt.

Dieselben Stoffe, welche sich als Identität im Wasser zeigen (Sauer- und Wasserstoff), werden in einer höhern Combination durch Alkalien und Säuren repräsentirt. Die Reihen aller cohärenten Körper schließen sich mit Kalk- und Kieselarten. Jene verhalten sich aber, wenn sie genauer untersucht werden, als Alkalien, diese aber als Säuren. Stickstoff ist nichts Anderes als der auf einer tieferen Stufe oxydirte Wasserstoff; der Kohlenstoff nichts anderes als die höchste Oxydation des Stickstoffes. Die Extreme der Kalk- und Kieselarten sind die Repräsentanten des Stick- und Kohlenstoffes. Da sich nun beyde wie Alkalien und Säuren verhalten, so ist es offenbar, daß die Alkalien und Säuren, als Extreme betrachtet, die Repräsentanten des Stick- und Kohlenstoffs sind. Untersucht man aber die Alkalien und Säuren, so stellen sie sich als absolute Gegensätze dar. Wenn z. B. durch Säuren die blauen Farben roth gefärbt werden, so werden dieselben durch die Alkalien wieder hergestellt. Das Eine erscheint also als das gerade Gegentheil des Andern. Nach dieser Bestimmung könnten sie eigentlich gar nicht zusammen treten, und ein gemeinschaftliches Produkt hervorbringen. Und doch geschieht dieses, und zwar in einem so hohen Grade, daß dieselben Gegensätze, die in ihren Extremen sich als absolut darstellten, nun

schlechthin vertilgt sind, und sich unter dem Charakter der absoluten Identität (für diese Sphäre) darstellen. In dem vollkommenen Neutralsalze zeigt sich nicht mehr die geringste Spur von Säure oder Alkali, so daß die blaue Farbe, die vorher durch die Säure geröthet und durch das Alkali wieder hergestellt wurde, durch das absolut neutralisirte Produkt beyder schlechthin nicht afficirt wird. Ist die Neutralisation nicht vollkommen, so sticht entweder das Alkali oder die Säure, und zwar mehr oder weniger, hervor, und afficirt die Farbe, je nachdem in dem Salze ein Ueberschuß der Säure über das Alkali, oder umgekehrt statt findet. Gleiche Quantitäten heben einander für die Erscheinung auf, und nur der Ueberschuß tritt als positive Wirksamkeit hervor. Die Salze, als die Synthesen der Säuren und Alkalien, bilden eine continuirliche Linie, so daß ausserhalb des Punktes der absoluten Neutralisation die übrigen Synthesen dieser Art entweder mit einem Uebergewicht der Säure oder des Alkali hervortreten; bis dieses Uebergewicht auf den beyden Extremen das absolute Maximum erreicht, den Gegensatz für die Erscheinung ganz unterdrückt, und folglich als reines Kali oder als reine Säure erscheint.

Da in den Grundzügen unser Zweck bloß der ist, das Studium der Philosophie zu erleichtern, so wollen wir noch eine andere neuere Ansicht der unorganischen Natur zur Vergleichung aufstellen. Wir wählen dazu die des Herrn Professors Oken. Es versteht sich aber, daß der Leser dort sowohl als hier soviel allgemeine Kenntnisse der Physik und Chemie mitbringt, daß er nicht zurückbleibt, wenn von der Zerlegung der Natur in ihre Urstoffe gehandelt wird. Im Ganzen wird man bey Herrn Oken dasselbe Resultat, im Einzelnen aber eine durchaus von der bisherigen verschiedene Construktion der Natur finden. Wir halten uns natürlich nur an die Hauptzüge, welche die Entstehung des Universums und die Theorie von Licht und Materie, Sonne und Planet, Feuer und Wasser, Luft und Erde, Metall und Salz, Farbe und Finsterniß, Magnetismus und Elektricität, u. dgl. enthalten, und verweisen wegen des Bestimmtern und Ausführlichern an dessen Lehrbuch der Naturphilosophie selbst. Nach Beendigung der Okenschen Ansichten werden wir in der Construktion der organischen Natur nach Schellingschen Principien fortfahren.

Die Naturphilosophie zeigt die Entwicklungsmomente der Welt vom ersten Nichts an, wie die Weltkörper und die Elemente entstanden, wie diese sich zu höhern Gestalten emporhoben, endlich organisch wurden, und im Menschen zur Vernunft kamen: kurz, sie ist eine Kosmogenie.

In der Welt ist alles lebendig, die Welt selbst ist lebendig, und beharrt nur, erhält sich nur dadurch, daß sie lebt, wie ein organischer Leib sich nur erhält, indem er durch den Lebensprozeß sich immer neu erzeugt. In allem Lebendigen ist es nur das Absolute, das lebt. Es giebt kein einzelnes Leben für sich unabhängig vom ewigen Leben. Der Mensch ist das vollkommenste Abbild der Gottheit; die Thiere und andern Dinge sind nur theilweise Selbsterscheinungen Gottes.

Das Universum ist eine Kugel, und Alles, was im Universum ein Totales ist, ist eine Kugel. In dem Augenblicke, wo eine Linie im Universum entsteht, entsteht nicht eine unbestimmte sondern eine solche, deren eines Ende gegen das Centrum und deren zweytes gegen die Peripherie gekehrt ist, denn Polarität und Radialität ist Eins, weil jeder Punkt, sobald er aus sich selbst heraus tritt (zur Linie fort-

wächst), eine Peripherie um sich herum zieht, um den Raum zu bilden. Die Urlinie ist in beständiger polarer Aktion, welche Spannung heißt, denn sie ist immer convergirend und divergirend, central und peripherisch zugleich. Die Peripherie als Grenze wird zur Fläche; wie die Urlinie eine radiale, polare ist, so ist die Urfläche keine ebene, sondern eine Kugelfläche. Es giebt keine ebene Fläche im Universum, reine Flächen so wenig als reine Linien. Linie, Fläche und Dicke sind nur Darstellungen der Zeit und des Raums, und aus dem Punkte entstanden.

Alle Bewegung ist kreisförmig, und es giebt überall keine gerade Bewegung so wenig als eine gerade Fläche. Die Welt ist ein rotirendes Wesen. Ohne Rotation (Umschwung) giebt es kein Seyn und kein Leben, denn es giebt ohne sie keine Sphäre, keinen Raum und keine Zeit. Der Raum ist sphärisch, denn jeder ausgedehnte Punkt wird zur Sphäre, und das Absolute kann nur unter der Form der Sphäre erscheinen. Je vollkommener die Bewegung eines Dings kreisförmig ist, desto vollkommener ist es selbst.

Die Sphäre ist Darstellung des Absoluten im Raume, das Absolute ist aber der Punkt

oder das Centrum, nach dem Alles Endliche tendirt. Das Endliche ist nur Etwas, in so fern es im Centrum ponirt ist, und es erhält seinen Werth nach seiner Entfernung aus dem Centrum. Dieses Bestreben, vermöge dessen die Dinge im Centrum seyn wollen, ist die Schwere. Eine endliche Sphäre, die schwer ist, ist Materie. Die Materie ist von Ewigkeit her, und dauert in Ewigkeit, ist ohne Grenze, und Eins mit dem Raume, der Zeit, und der Bewegung: das ganze Universum ist material, doch aber mit centroperipherischem Gegensatze d. h. mit dem Bestreben, aus dem Punkte nach allen Richtungen hin sich zur Peripherie zu verlängern, und Kugeln zu bilden. Die Materie ist sonach nichts als Thätigkeit, und es giebt überhaupt keine Thätigkeit ohne Materie. Immaterialität ist nur ein hevristisches Princip, d. h. sie existirt nicht: nur Gott ist immaterial. — Naturphilosophie ist Lehre von der Materie.

Diejenige Materie, welche der ganzen Welt zum Grunde liegt (Urmaterie, Weltmaterie oder Aether genannt) ist das höchste Element, und füllt also Alles aus. Das Chaos ist die noch nicht individualisirte oder gestaltete Aethersphäre. Der Aether zerfällt in eine Menge rotirende Aethersphären, denn er selbst ist we-

sentlich rotirend, und hat zwey Qualitäten, eine centrale und eine peripherische d. h. er zerfällt in Sonne und Planet. Was aus dem Aether heraustritt hat Leben, und jede individuale Sphäre desselben (Weltkörper) hat zwey Bewegungen, davon die eine auf Darstellung des Absoluten in ihr selbst (Rotation um sich selbst), deren andere aber in das Absolute zurückstrebt, also eine Rotation um die universale Achse macht. Jeder Weltkörper hat also ein doppeltes Leben, eins für sich und eins für sein Centrum.

Der Aether ist Einheit und Zweyheit zugleich, und hat daher Spannung, oder zeigt sich als centroperipherischen Gegensatz. Zwischen Sonne und Planet ist mithin auch Spannung, und diese geht von der Sonne aus. Diese Aetherspannung, welche nach der Linie geht, und nur zwischen Sonne und Planet statt hat, ist das Licht: der ungespannte Aether ist Finsterniß. Das Chaos war Finsterniß, und die Welt entstand, als Licht wurde: neben und hinter den Planeten ist noch Finsterniß. Das Licht pflanzt sich nur in gerader Linie fort und ist keine Materie, sondern bloß Thätigkeit (Spannung). Wärme entsteht aus dem Streite des gespannten und ungespannten Aethers, oder des Lichts mit der Finsterniß: Wärme und Licht

sind sich wie Dicke und Linie entgegengesetzt. Wärme mit Licht ist Feuer, und Feuer das höchste Symbol der Gottheit.

Der Aether ist eine rotirende Sphäre, und das Wesen dieser Aetherkugel besteht in ihrer völligen Zersplitterung zu einer Unendlichkeit von Sonnensystemen. Es giebt aber keinen Centralkörper von allen diesen Systemen, sondern nur die Gesammtheit der Sonnen bildet ihn. Die Planeten sind anfangs koncentrische Hohlkugeln, von sehr dünner Materie, und rotiren mit der Sonne.

Man stelle sich dies etwa so vor, wie wenn die Sonne eine Menge Ueberzüge oder Gehäuse hätte, die aber immer in einiger Entfernung von einander stehen.

Diese Planetenhohlkugeln gerinnen wegen ihrer Dünnheit, Rotation und Spannung in Aequatorialringe, und dann zu einer Kugel, die den Raum ihres vorigen Zustandes zur Bahn nimmt. Der neue Planet bekommt ebenfalls wieder Bahnringe, die zu Monden oder Ringen (wie bey dem Saturnus) werden. — Die gesammte Planetenmasse verrückt die Sonne aus dem Centrum, weil sie selbst Centrum werden wollen, und daher existirt das Sonnensystem unter der Form der Ellipse. Der Umlauf um die Sonne ist ein polares Anziehen und

Abstoßen. Die Kometen sind Weltkörper ohne einen stehenden Grad von Polarität und ohne einen selbstständigen Wechsel derselben. Sie sind zeitliche Gerinnungen des Aethers durch das Licht, also die fortgesetzte Schöpfung. Die Kometen entstehen wie die Planeten, und sind geronnener Aether in der Gestalt des Bahnrings. Dieser zerrissene Bahnring ist ihr Schweif. Der Schweif ist das handgreifliche Beyspiel von dem Vorgange bey der Entstehung der Weltkörper. Er ist der Weltkörper im Werden begriffen, dem es aber an Polarisirung fehlt, daher er sich nicht koncentriren kann, sondern wieder zerfließt, wenn der Kern fort ist. Die Kometen sind also wahre Meteore, und wie sie, so entstehen die Feuerkugeln. Die Meteorsteine sind irdische Kometen.

Es kann nie ein Planet durch einen Kometen gestoßen werden, auch zwey Planeten können nie zusammenstoßen, selbst nicht die vier neu entdeckten, ob sich gleich ihre Bahnen schneiden. Denn der Lauf der Himmelskörper ist in beständiger Beziehung auf einander, und wird durch das Spiel wechselseitiger Polarität regiert. Der Planet z. B. kann in der Sonnennähe von der Sonne nur dann abgestoßen werden, wenn er den gleichen Sonnenpol in sich hat, wenn er positiv geworden ist,

und in der Sonnenferne nur dann angezogen werden, wenn er den der Sonne entgegengesetzten Pol erhalten hat, wenn er negativ geworden ist. Der Planet erzeugt aus eigener Kraft diese Polaritäten, und das Leben der Planeten besteht eben in dem selbstständigen Erzeugen der wechselnden Pole, nemlich durch die Zersetzungs- und Verbindungsprozesse des Wassers, durch das Aufwachsen und Sterben der Vegetationen. Der Planet entlädt seinen Pol in der Nähe der Sonne, wie das Korkkügelchen, er lädt sich wieder durch sich selbst in der Sonnenferne, und so schwingt er hin und her, wie der Hammer im elektrischen Glockenspiel. Unter sich selbst wirken die Planeten auch polar, und daher stößt keiner an den andern. Die Kometen erhalten ihre Polarität bloß von der Sonne, wie das Korkkügelchen von der Elektrisirmaschine. Da also, wo die Sonne den Kometen nicht mehr erreichen kann, löst er sich in Aether auf, und kommt daher nie wieder.

Der Aether oder die Weltmaterie ist ohne Unterschied der Pole. Sobald er sich polarisirt, d. h. in Massen mit positivem und Massen mit negativem Pol abtheilt, d. h. zu Sonne und Planet wird, verdichtet er sich. Diese Polarisirung ist es allein, welche den ersten Schritt

zur

zur Entstehung der Elemente thut, denn es ist nur der Pol allein, welcher die Masse in ihrem Seyn, in ihrer Form erhält, weil an und für sich alle Dinge gleich sind, und es überhaupt nur Eine Substanz giebt. Die Weltkörper gehen daher auch nur durch Aufhebung der Fixation des Pols an ihrer Masse zu Grunde, d. h. sie gehen durch das Feuer in Aether zurück.

Die zwey irdischen Formen des Aethers sind Lichtstoff und Schwerstoff. Es können nemlich nur zwey verschiedene Fixationen des Aethers existiren: werden alle Pole zugleich am Aether fixirt, wird der indifferente Aether verdichtet, so entsteht die irdische, passive Masse; wird hingegen die Thätigkeit (Entelechie) des Aethers fixirt, so entsteht die polare, differente, aktive, lebendige Masse. Sonne und Planet sind nur die Darstellung dieser beyden Urstoffe. Der Lichtstoff ist nur der in Pole aus einander gewichene Schwerstoff.

Der Aether, als das kosmische Element, wird nothwendig zum Wärmeelement, denn fixirte Wärme ist die Combination des Lichtstoffs mit dem Schwerstoff. Man kann also sagen, daß es drey Elemente gebe, Wärme-, Licht- und Schwer-Element. Die Combination der Substanz mit Licht und Wärme ist aber Feuer, und daher sind alle Elemente durch einen Ver-

brennungsprozeß entstanden. Jeder Weltkörper hat ursprünglich gebrannt, und der Vulkanismus ist dem Neptunismus vorausgegangen, es waren aber nicht Vesuve, die brannten, sondern Aether. Der Schwerstoff, als der allein verbrennliche, ist daher ein Phlogiston.

Aus dieser Urverbrennung entstand Luft, Wasser und Erde. Die Luft, als das Compositum von Stickstoff und Sauerstoff (von Phlogiston und Lichtstoff), ist ein wahrhaft verbranntes Element. Setzt man Zoot (Sauerstoff) und Azot (Stickstoff) so zusammen, daß das erste das Uebergewicht hat, so entsteht Wasser. Die Erde endlich besteht aus einem Maximum von Azot und aus einem Minimum von Zoot. In allen Elementen sind also die gleichen Bestandtheile, nur in Menge und Fixirung verschieden, anzutreffen. Gas, Flüssiges und Festes sind die allgemeinsten Charaktere dieser drey Elemente. Das Wasser ist sphärisch in seinen kleinsten Theilen, denn es ist nur der aus sich getretene Punkt; die Erde aber ist überall nichts als Punkt, daher koncret, jeder Theil für sich bestehend, während das Wasser nur durch die Allheit aller Wassertheilchen besteht; die Luft ist bloße Peripherie, ewige Flucht der kleinsten Theile.

Sauerstoff und Stickstoff sind die einzigen Stoffe der Materie, aus denen alles gemacht ist. Stickstoff ist der identische Aether, die Ousia, der Schwerstoff; Sauerstoff ist der gespannte Aether, die Entelechie, der Lichtstoff; jener ist das Phlogiston, dieser das Verbrennende. Die Luft ist daher der irdische Aether, und so wie gespannter und ungespannter Aether Eins ist, so ist auch Sauerstoff und Stickstoff Eins, und beyde können in einander übergehen, wenn die Polarisirung (die Begeistung, wie es Winterl nennt) wechselt. Der Sauerstoff ist das überall Thätige, alles Aufregende, Belebende, Bewegende, das Licht im Irdischen; der Stickstoff ist das Träge, Todte, Indifferente, und heißt daher passend Azot, wie jener Zoot. Es ist kein Unterschied der Bestandtheile zwischen Sauerstoff und Sauerstoffgas, zwischen Stickstoff und Stickstoffgas, sondern der Unterschied liegt bloß in der verschiedenen Fixation der Pole.

Die Luft ist die Totalität des Aethers, individuell auf einem Weltkörper dargestellt, das Solare und Planetarische in Einer Materie vereinigt. Daher muß alle Materie aus der Luft entstehen, so wie diese aus dem Aether entstanden ist. In der Luft waren die Pole noch sehr wechselnd, sie war das allseitig Be-

wegliche, das Dünnste, Unbeständigste, und beliebig Polarisirbare: bey den andern Elementen muß also mehr Fixirung der Pole, mehr Dichtigkeit und Masse vorhanden seyn. So wie die Luft gasig ist, so müssen die andern Elemente solid seyn. Diese beyden solidern Elemente sind Sauerstoffelement (Wasser) und Stickstoffelement (Erde). Das Sauerstoffelement muß weniger dicht und schwer seyn, als das Stickstoffelement, weil in ihm, als dem polaren, der Polwechsel noch stark ist; als polares Element ist es beweglich in seinen kleinsten Theilen, wie die Luft, aber doch viel dichter, so dicht, daß eben nur noch Beweglichkeit übrig bleibt. Das Wasser ist das irdische Lichtelement; es ist das Lebenselement, aus dem alles Leben entsteht. Im Wasser kommt das zur Erscheinung, was in der Luft involvirt lag.

Das Azot, das in der Erde hervortritt, zeigt sich als Kohlenstoff. Durch das Maximum der Fixation wird das Azotische in Kohlenstoff verwandelt. Auch der Sauerstoff muß, indem er zur Erde fixirt wird, seine Natur ändern, wie der Stickstoff, und daher wird dieser Erdsauerstoff zur Kohlensäure. Die Erde ist eine Verbindung von festem Azot und fester Kohlensäure.

In allen Elementen sind mithin die gleichen Bestandtheile, nur in Menge und Fixirung verschieden.

Den Uebergang des Lichtes in Materie machen die Farben, es giebt daher nur vier Grundfarben, nemlich Roth, Blau, Grün, Gelb. Feuerfarbe oder Roth ist die einzige reine kosmische Farbe, die erstgebohrne, und edelste; die andern drey sind bloß irdische Farben, denn Blau ist Lichtverfinsterung in der Luft, Grün im Wasser, und Gelb in der Erde. Roth ist allein so viel werth, als alle drey andern Farben zusammen. Also auch die Genesis der Farben ist die Genesis der Elemente. Es giebt eben so viele Weltkörperproduktionen, als es Farbenproduktionen giebt. (Die Sonne ist Verleiblichung des Rothen.) Zur ersten (gelben) Produktion gehören Merkur, Venus, Erde, Mars, Vesta, Juno, Ceres, und Pallas; zur zweyten (grünen) Jupiter und Saturn (die vom Wasser regiert werden, das uns selbst sichtbar auf ihnen wogt); zur dritten entferntesten Produktion gehöret der Uranus. Die Kometen sind nichts als Luft.

Das Erdelement ist die höchste Verbranntheit in der Schöpfung, ist die leibliche Schwere, die Ousia der Elemente. Es zeigt sich in

dreyen Formen, als Erde, Erz und Salz. Erde ist ein wasser- und feuerbeständiger Körper, Erz ein wasser- aber nicht ein feuerbeständiger Körper, Salz ist ein durch Wasser und durch Feuer veränderbarer Körper. Der Kohlenstoff oder die Identität der Erde rein und abgesondert von dem feindlichen spaltenden Lichtprinzip ist Erz, und was verbrennlich ist, ist es nur in der Bedeutung von Erz. Das Erz ist ein Extrem der Erde; das entgegengesetzte Extrem ist das Salz. Im Erz kommt die Erde auf die höchste Darstellung der Erdigkeit. Die Salze sind dagegen nur ein erdiges Wasser. Zwischen beyden Extremen liegt die eigentliche Erde. Die Erden sind erst entstanden, indem sie aus dem Urwasser ausgeschieden wurden. Ihr Präcipitationsmoment ist auch ihr Erzeugungsmoment, wie der Regen ein Erzeugen des Wassers ist. Aber das Urwasser, welches vor dem festen Erdkern vorhanden war, ist nicht das Wasser, welches wir jezt kennen. Das Erz ist ein bloßes Kind des Planeten, ein rein irdisches Wesen ohne Mithülfe des Himmels erzeugt. Eine und dieselbe Substanz wird Erde, wenn sie in einem Thale dem Lichte ausgesetzt sich befindet, und Erz, wenn sie in einem finstern Gange ist. Die Gänge und die Erzbildung sind Eins.

Das Erz ist nothwendig unter dreyen Formen ponirt, unter der Form des Salzes, der Erde; und der reinen Vollendung, d. h. als Erzspat, Ocher, und gediegen. Der erste Uebergang des Erdigen in Metallität ist durch das Eisen bezeichnet. Bis zum wahren Metall sind in der Natur drey Hauptstufen, und die dritte theilt sich wieder ab in drey:

I. Erzspate = Salzerze

II. Ocher = Kalkerze

III. Gediegene = Graniterze.

1. Schwefelerze = Talkerze.

2. Arsenikerze = Thonerze.

3. Metalle = Kieselerze.

Der Metallcharakter liegt in der Feindseligkeit gegen das Licht, in der vollkommenen Undurchsichtigkeit, die Glanz heißt, im größern Gewichte, und in der Homogeneität der Masse.

Die Spannung der Luft mit andern Elementen heißt Elektrismus; Magnetismus hingegen ist der Kampf zwischen dem Lichte und der Schwere. Der Elektrismus ist nur in der Luftschicht thätig; der Magnetismus gehört bloß den Metallen an. Der Elektrismus haftet nur auf der Oberfläche der Körper, und dringt nicht in die Dicke; er ist nur die Spannung der Oberflächen der Körper gegen einander. Das Licht selbst ist nichts als eine elektri-

sche Spannung des Aethers. Der Regen ist nichts als das Resultat der elektrischen Luftspannung, weil jede Verbrennung (das Ende jeder elektrischen Spannung) das Bestreben hat, Wasser hervorzubringen. Der Magnetismus gehört unmittelbar dem Eisen an, weil im Eisen nothwendig zwey Aktionen auftreten, eine spaltende, in so ferne es Erde ist, und eine identificirende, in so fern es Metall ist. Der Elektrismus und Magnetismus verhalten sich zusammen wie Eisen und Schwefel, Schwere und Licht, wie Centrum und Peripherie. Der Elektrismus tendirt nicht nach den Metallen, kann daher auch nicht eine bestimmte Richtung in der Erde habe; es giebt weder einen elektrischen Meridian noch einen elektrischen Aequator, sondern nur eine elektrische Erdfläche, und diese ist nach allen Weltgegenden gleich.

Wie im Lichte der Geist des Himmels erscheint, so erscheint im Magnetismus nur der Geist der Erde.

Organische Natur. Wir gehen nunmehr zur organischen Natur über, d. h. betrachten die Natur der Pflanzen, Thiere und Menschen.

Dieselben Momente, die Magnetismus, Elektricität und Chemismus in der unorganischen Natur bezeichnen, werden in der organischen Natur zu Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, oder zu Pflanze, Thier und Mensch.

Die Natur zeigte uns in dem Magnetismus ihr Streben, sich in die reine Linie zu ziehen. Dieses Streben liegt vorzüglich den Pflanzen unter. An den Pflanzen betreibt die Natur ihren Magnetismus am vollkommensten. Sie wird nicht müde, immer neue Stämme in die Höhe zu treiben, immer magnetische Linien zu ziehen, und daher zeigt sie sich als wahre Reproduktionskraft. Wenn auch der in die Höhe oder Länge emporgetriebene Stamm oder Stengel abfällt, abstirbt, oder abgehauen wird, so treibt die Natur entweder aus der Wurzel wieder einen neuen Stamm empor, oder sie giebt einem abfallenden Samenkorne die Kraft mit, sich von Neuem zu einem Gewächs zu bilden. Ja auch an den Stämmen und Stengeln treibt sie Linien als Aeste und Blätter heraus, die ebenfalls wieder nachwachsen, wenn sie abgefallen oder abgenommen sind. Die Reproduktionskraft ist also das wahre Wesen der Pflanzen, und nichts Anderes, als der am höchsten gebildete Magnetismus. Denn wunderbar spielt

nun der Magnetismus, sobald er sich zur Pflanzenwelt emporbildet, tausendfache Formen nimmt er an, um das Auge zu ergötzen, und bunte Farben jeder Mischung schmücken diese Formen.

Da im Magnetismus Positives und Negatives bey einander und fest verbunden ist, so fehlt auch dem am höchsten gebildeten Magnetismus freye Bewegung. Denn diese kann nur da vorhanden seyn, wo Erregbarkeit möglich ist, wo Positives und Negatives von einander getrennt existiren. Soll ich mich frey bewegen, so muß ich erregbar seyn, muß einen Drang fühlen, meinen Ort zu verändern, und muß in mir die Möglichkeit fühlen, diesem Drange nachzugeben. Bin ich erregbar, so bin ich nicht allein passiv und nehme den äussern Eindruck auf, sondern ich bin auch aktiv, und bestimme mich nun selbst zu einer freyen Bewegung. Diese Erregbarkeit macht nun das Wesen des Thiers aus. Der Hunger regt es an, seine Speise zu suchen; es fühlt die Möglichkeit der Bewegung in sich, und geht also auf Speise aus; es fühlt aber auch die Erregung durch ein ihm entgegengesetztes Geschlecht, und so sucht sich das Männchen sein Weibchen, und das Weibchen sein Männchen. Diese thierische Erregbarkeit oder Irritabilität ist aber

nichts als eine höher gebildete Elektricität. Denn das Wesen der Elektricität besteht darinn, daß sie getrennt negativ und positiv vertheilt ist, d. h. daß jeder Körper nur eine dieser Eigenschaften, entweder die negative oder positive, besitzt, und sich also hier das Negative und Positive nicht wie im Magnet vereinigt vorfindet. Alle Erregbarkeit aber ist auf Elektricität, auf Entgegensetzung der Körper begründet. Ich kann z. B. nur dadurch vom Hunger erregt werden, daß ein Körper (Speise) mir entgegengesetzt ist.

Vielfach wird das Thier von der Welt angeregt, aber diese Erregung geht nicht in das ganze Wesen des Thiers ein. Die Anregungen werden freylich durch die Sinne empfunden, aber die edelsten gehen gleichsam nur über der Fläche des Thiers hinweg, ergreifen sein innigstes Wesen nicht, während es nur von einigen niedrigen Sinnen vorzüglich geleitet wird. Der Schall verklingt bald im Ohre, der Anblick verschwindet bald im Auge des Thiers, denn es ist nicht zur wahren Sensibilität berufen. Erst der Mensch ist das Wesen, welches die universelle Anregung der Welt in sein Wesen aufnimmt, den Ton und Klang, die Farbe und Gestalt, und was sonst noch für die edlern Sinne bestimmt ist, tief im Herzen be-

wahrt. Das Thier sieht und hört nur Einiges scharf, aber Alles und Jedes betrachtet der Mensch genau, er verknüpft tausend Gedanken und Begriffe mit dem Schalle, bildet so die unermeßliche Sprache, und stellt sich mithin als die geistige Durchdringung, als der am höchsten gebildete Chemismus dar.

So verhalten sich also Pflanze, Thier und Mensch wie Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, wie Magnetismus, Elektricität und Chemismus zu einander; so durchläuft also die organische Natue dieselben Stufen wie die unorganische.

Die Natur geht nur darauf aus, den Menschen zu produciren, und deswegen sind Pflanzen und Thiere nur die ersten Versuche, nur die Uebergänge zu dieser Produktion. Denn wenn man fragt, was sie mit Thier und Pflanze beabsichtigt, in denen sie selbst gleichsam nur verkrüppelt zur Erscheinung kommt, so erhält man billiger Weise die Antwort, diese Wesen seyen nur die zersplitterten Kräfte, welche sich im Menschen vereinigt darstellen. So wie die unorganische Natur nur das Solidum will, so bezweckt die organische bloß den Menschen. Was wir an den Thieren Sinn nennen, ist nicht etwa ein Vermögen, Vorstellungen durch äussere

Eindrücke zu erlangen, sondern nur ihr Verhältniß zum Universum, das weiter oder eingeschränkter seyn kann. Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, daß die Sinne allmählig sich in der Ordnung entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisation erweitert. Weit eher öfnet sich z. B. der Gehörsinn, weil die Welt des Organismus durch ihn nur auf eine schwache Entfernung erweitert wird; weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Aber nur für den Menschen ist das Licht Licht, und nur er ermißt die Unendlichkeit der durch dasselbe aufgeschlossenen Welt, während das Thier nur seine nächsten Bedürfnisse durch dasselbe zu erkennen sucht. Der Mensch kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste Organisation von den Fesseln der Materie sich loßwindet.

Eine Pflanze, ein Thier ist also nichts als Materie auf einer tiefern oder höhern Stufe des Lebens. So wie der Materie überhaupt Leben eigen ist, so ist auch diesen Wesen Leben eigen. Wir haben schon öfters bemerkt, daß unsere Philosophie annimmt, es gebe eine Stu-

fenfolge des Lebens in der Natur, und auch in der bloßen Materie sey Leben, nur ein Leben eingeschränkterer Art. Der gemeine Verstand glaubt freylich nur da Leben zu sehen, wo freye Bewegung ist. Allein diese Annahme ist falsch. Denn von der einen Seite weiß man nicht, wo man mit dieser Freyheit anfangen soll, und ob den Pflanzenthieren auch ein solches Leben beyzulegen sey; von der andern kann man in den Nerven eines destruirten organischen Körpers durch Metallreiz u. dgl. eine solche freye Bewegung hervorbringen, daß fast das Leben erreicht wird, ohne daß doch wirkliches Leben vorhanden ist. Definiren wir also besser das Leben als ein Prinzip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt, und so erst aus einer Mannichfaltigkeit von Bewegungen, die unter einander übereinstimmen, sich wechselseitig produciren, ein Ganzes schafft und hervorbringt; so kommt dem Thiere nicht mehr Leben zu als der unorganischen Natur überhaupt, und so ist Thier nichts mehr als belebte Materie wie Natur überhaupt.

Materie ist überhaupt an die Gesetze der Krystallisation gebunden. Die unorganische Materie krystallisirt sich von aussen, die organi-

sche von innen. Hat einmal der erste Krystall sich in der unorganischen Masse angesetzt, so lagern sich aussen immer mehr neue Krystalle herum. Aber die Pflanze und das Thier ziehen die Stoffe, aus denen sie sich Wachsthum bereiten, in ihren Schooß herein, machen sie sich ganz ähnlich, und setzen sie dann als neue Schichten und Lagen von innen an, so daß die alten besser hinauswärts getrieben werden. So ist also auch in der organischen Natur dieselbe Krystallbildung anzutreffen, wie in der unorganischen, und der ganze Unterschied besteht nur in der verschiedenen Ansetzung der neuen Krystalle. So wie die Gefäße, durch welche diese innere Krystallansetzung betrieben wird, nach und nach ihre Kraft und Thätigkeit verlieren, hört auch alles Wachsthum des Organismus auf, er selbst erstarrt je mehr und mehr, und endlich nimmt alle Bewegung ein Ende, und er stirbt ab. In der unorganischen Natur wird das unsichtbare Band, welches die Krystalle an einander kettet, ebenfalls früher oder später schwach, und so entsteht Trennung und Zersetzung der Krystalle, gänzliche Destruktion.

Die organische Natur ist nur eine Reproduktion der unorganischen auf einer höhern Stufe. Animalisation und Vegetation verhalten sich gerade so zu einander, wie reine Thätigkeit

(Licht) zur Materie in der unorganischen. Die Vegetation, noch an die Erde gefesselt, scheint wie die Materie zu ruhen; die Animalisation zeigt sich in freyer Bewegung wie das Licht. In der Animalisation entspricht dem Wasser das Blut, dem Diamant der Hirnschädel. Zwischen beyden Extremen liegt also dort die unorganische und hier die animalische Natur. So wie nach dem Diamant noch andere harte Substanzen in der unorganischen Natur vorkommen, so kommen in der thierischen noch die Knochen vor. Die Vegetation ist der umgekehrte Animalisation: Die Pflanze ist auf den Kopf (die Wurzel) gestellt, und streckt ihre Beine (Aeste) sammt den Geschlechtstheilen in die Höhe. Die Pflanze giebt Sauerstoff in die Luft ab, das Thier zieht Sauerstoff aus ihr an, ja, das ganze Leben der Pflanze ist nichts als eine Desoxydation, während das ganze Leben des Thiers nichts als eine Oxydation ist.

Wir haben schon oben bemerkt, daß es eigentlich keinen reinen Stick- und Kohlenstoff gebe, so wenig als einen reinen Wasser- und Sauerstoff, sondern daß diese vier Stoffe nur die ursprünglichen Synthesen seyn, aus deren Kombination die Dinge entstehen und in welche sie sich wieder auflösen. Wenn wir nach dieser Ansicht die Vegetation und Animalisation betrach-

trachten, so repräsentirt jene mehr den Wasser- und Sauerstoff, und diese mehr den Kohlen- und Stickstoff. In der Vegetation sind nemlich Wasser- und Sauerstoff die herrschenden Elemente, und da aus beyden auch das Wasser besteht, so kann man sagen, die Vegetation deute das erste Gerinnen oder Starrwerden des Wassers an. Kohlen- und Stickstoff sind vorzüglich die Grundlagen der animalischen Natur, liegen ebenfalls im Eisen, und produciren durch das Thierreich den Purpur. Die animalische Natur ist daher auch der Repräsentant des Eisens, und man kann sagen: „Wie der Purpur, welchen die animalische Natur producirt, den Uebergang des Eisens zur Indifferenz — das höchste Werk der organisch schaffenden Natur — anzudeuten scheint, so scheint hingegen das Grün der Pflanzen, der Blätter u. s. w. das erste Starrwerden oder Differenziren des Wassers anzudeuten."

Die desoxydirteste Pflanzenart ist die höchste, statt daß das Thier auf der tiefsten Stufe der Oxydation die niedrigste Thierart bezeichnet. Die Thierheit muß daher von der tiefsten Stufe der Oxydation anfangen und mit der höchsten schließen, oder der erste Ansatz, der positive Pol der Thierheit überhaupt muß herrschende Vegetation, und das Ende derselben,

der negative Pol, muß das Maximum der Animalisation seyn. Die Thierheit muß sich immer mehr entpflanzen und die Vegetation sich immer mehr entthieren, bis beyde ihr Maximum erreichen. Die Erfahrung bestättigt dieses. Das Blut (der Saft) der niedrigsten Pflanzen ist thierartig, ist roth, statt daß die Säfte der höhern Pflanzenarten weiß sind: hingegen ist selbst das Blut der niedrigsten Thierarten weiß, kalt, und träge, wie in den höhern Pflanzenarten, und wird erst in den höhern Stufen der Thierheit roth, warm und lebhaft. So wie das Wasser der Prototyp aller Formen der Cohäsion in der unorganischen Natur ist, so daß die positiv- und negativ-elektrischen Körper, und der Mittelpunkt derselben, nemlich das magnetische Eisen, potentialiter in demselben liegen, so ist auch das Blut der Prototyp aller Organe, wodurch sich Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion objektiv macht, wie sich das selbst durch Serum, Cruor und Lymphe, als die Bestandtheile des Bluts, ausspricht. Das ganze Thier ist nichts als geronnenes Blut, und der Hirnschädel die höchste Gerinnung desselben. So wie nun das Blut dem Wasser, so entspringt der Instinkt dem Lichte in der unorganischen Natur. Die Einbildungskraft, aus deren Schooße alle Ideen entspringen, ist nichts Anderes als der am höchsten potenzirte Instinkt.

Wohl ersteigt die Materie in der organischen Natur eine höhere Stufe, als in der unorganischen, aber immer bleibt sie sich getreu, und hier wie dort zeigt sie sich in Extremen. Auf der tiefsten Stufe der organischen Welt giebt es daher Organisationen, wo das Leben, noch sehr gefesselt an das Materielle, nur in höchst schwachen Strahlen hervortritt. Auf dem andern Extrem wird eine Art von Organisation bemerkbar seyn, wo sich ein absolutes, selbst von den Banden der Erregbarkeit losgerissenes Leben zeigt (der menschliche Geist). Der menschliche Geist ist daher die höchste Idealität alles dessen, was als solche erscheinen kann. Weil also der Mensch die erhabenste Stufe in der ganzen Erscheinungswelt einnimmt, geht er aufrecht; die Thiere stehen viel tiefer, und gehen daher mit der Erde parallel. Nur da, wo die Thiere etwas Geistiges, Muth, Freude und dgl. zeigen, stellen sie sich ebenfalls in die Höhe, und gehen bloß auf den Hinterbeinen. Aber aller Freyheit beraubt, wurzelt die tiefste Organisation (Pflanzen) fest im Boden.

Jeder Organismus ist in allen seinen Theilen der Sitz des ihm eigenen Begriffs oder der ihm zukommenden Seele, aber auch hier regt sich Polarität. In der thierischen Welt ist der

Hirnschädel und das Gehirn der geistige Pol, die Füsse hingegen der materielle; in der Pflanzenwelt ist die Wurzel und ihr Mark der geistige und die Aeste sind der materielle Pol. Deswegen sind auch Verletzungen des Gehirns und der Wurzel für beyde Art Wesen so nachtheilig. Nur den tiefern Thierklassen, den Insekten und dgl. kann man den Kopf verletzen oder gar abnehmen, ohne ihnen sogleich den Tod zu geben. Wo hingegen noch gar keine Art Kopf zu bemerken ist, wie bey den Polypen, ist die Vulnerabilität an allen Theilen des Körpers ohne alle Gefahr des Lebens. Dergleichen Wesen sind Repräsentanten des Wassers, das man ohnbeschadet seiner Substantialität in die kleinsten Theile trennen kann.

Es giebt keine Sensibilität ohne Irritabilität, und keine Irritabilität ohne Sensibilität, aber auch beyde zusammen nicht ohne Reproduktion. Letztere ist der Bildungstrieb überhaupt, der Drang der Natur sich in Organismen darzustellen. Dieser Drang zeigt sich zuerst im Pflanzenreiche, und da Pflanzen ohne Sensibilität und Irritabilität sind (nur der Fliegenschnapper und einige ähnliche Pflanzen zeigen ein wenig Irritabilität), so nimmt man sie billiger Weise für Repräsentanten dieses Bildungstriebes. Das Thier hinge-

gen zeigt lebendiges Contraktionsvermögen oder Irritabilität (denn der vollkommene Ausdruck der Irritabilität ist lebendige Bewegung), und ist in so fern Repräsentant dieser Sphäre. Zwar haben die Thiere Sinne, aber sie selbst sind nicht ganz sinnig, wie der Mensch. Erst diesem höchsten Organismus kommt Sensibilität zu; erst in der wahren Sensibilität geht der chemische Prozeß der untern Potenz zum innern absoluten Bildungsvermögen über. Es giebt also einen Unterschied zwischen höherer und niederer Sensibilität, und weil erstere nur dem Menschen eigen ist, heißt er nur allein ein sensibeles Wesen. Eigentlich ist weder Sensibilität ohne Irritabilität, noch Sensibilität ohne Irritabilität möglich. Nur durch Reiz von aussen wird das Thier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und nur durch die Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzubringen, wird der äussere Eindruck zum Reiz. Nur durch freye Zurückwirkung der Organe wird der von aussen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck, denn es herrscht hier die völligste Wechselwirkung.

Es giebt so wenig reine Sensibilität und reine Irritabilität als es reine Subjektivität und reine Objektivität giebt. Das bestimmt Subjektive und Objektive, das dem Organis-

mus eigen ist, ist Sensibilität und Irritabilität. Oft ist bey einer Krankheit eigentlich nur das sensible System aus seinem normalen Zustande getreten, aber weil das irritabile System so sehr mit dem sensiblen verbunden ist, leidet auch das irritable. Der Arzt hat aber in einem solchen Falle bloß das erste System wieder in das Gleise zu bringen, denn wenn dieses bewerkstelligt ist, nimmt das irritable von selbst seine Ordnung wieder an. Beyde Systeme sind also innigst coordinirt, aber nicht subordinirt. Es hat medicinische Systeme gegeben, welche eins aus dem andern ableiten oder eins dem andern subordiniren wollten. Wer das irritable System aus dem sensiblen, das objektive aus dem subjektiven ableitet, sieht den Organismus als absolute Lebenskraft an, die, sich selbst bestimmend, nur von fremden Stoffen befreyt werden dürfe, um sich in ihrer ganzen Energie zu zeigen; er sucht also nur gewisse Stoffe des Körpers wegzuschaffen, wenn er als Heilkünstler auftritt. Umgekehrt, wer das sensible aus dem irritablen System, das Subjektive aus dem Objektiven ableitet, nimmt den Organismus als ein Bestimmtwerden von aussen (Receptivität), und sucht alle Krankheiten in dem Mangel eines Stoffs, der herbey zuschaffen wäre. Aber der Organismus ist weder absolute Lebenskraft noch bloße Receptivität, son-

dern eine gemischte Thätigkeit, die sich nur bestimmen kann unter der Bedingung, daß sie bestimmt wird, und des Bestimmtwerdens nur fähig ist, insofern sie sich selbst bestimmt. — Auf diese Ansichten gründet sich der von den Naturphilosophen verbesserte Brownianismus.

Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, und sein Daseyn ist von keinem andern Daseyn abhängig. Die Organisation producirt sich selbst, entspringt aus sich selbst; jede einzelne Pflanze ist nur ein Produkt eines Individuums ihrer Art, und so producirt und reproducirt jede einzelne Organisation in das Unendliche fort, nur ihre eigene Gattung. Also schreitet keine Organisation fort, sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich selbst zurück. Eine Organisation als solche ist demnach weder Ursache noch Wirkung eines Dings ausser ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns in sich selbst, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Theil konnte entstehen als in diesem Ganzen, und dieses selbst besteht nur in der Wechselwirkung der Theile. In jedem andern Objekt sind die Theile willkührlich, sie sind nur da, in so fern ich theile. Im organisirten Wesen allein sind sie real, sie sind

da ohne mein Zuthun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein objektives Verhältniß ist. Also liegt jeder Organisation ein Begriff zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist Begriff. Aber dieser Begriff wohnt in ihr selbst, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie organisirt sich selbst, und ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff ausser ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr Daseyn ist zweckmäßig. Sie konnte sich nicht organisiren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch Assimilation äusserer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimiliren, ohne schon organisirt zu seyn. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einathmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozeß möglich zu machen, mußte selbst schon Organisation da seyn, die doch hinwiederum ohne diesen Prozeß nicht fortdauert. Daher nur aus Organisation, Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist also Form und Materie unzertrennlich, denn diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und diese Form nur mit dieser Materie werden und entstehen.

Der Gipfel aller Organisation ist der Mensch, denn alle andern Organisationen liegen in der seinigen, und er ragt hoch über sie hervor. Aber nicht mit der organischen, sondern auch mit der unorganischen Natur ist er verwandt, denn diese ist das Embryo des Menschen. Nicht was die unorganische und organische Natur unmittelbar hervorbringt ist ihr Zweck, sondern der Mensch ist es; sie umarmen sich nur, um den Menschen zu zeugen. Das unendliche Ganze der Erscheinungswelt kann unter dem Bilde einer Linie vorgestellt werden, deren Wesen in dreyen Hauptpunkten besteht: diese sind die unorganische, organische, und intelligente Natur. In jedem Punkte liegen auch die übrigen, nur tritt immer einer stärker als die andern hervor. Auch die unorganische Natur ist nicht ohne Begriff (Intelligenz) und Bildung (Organisation), aber beyde sind von großen Massen umhüllt, daß sie sich nur schwach zeigen können. In der organischen Natur zeigt sich dagegen schon mehr Begriff und weniger Masse, bis im Menschen das Intelligente (der Begriff) ganz frey wird, und die Masse durchaus unter seine Herrschaft nimmt. Das Universum ist realiter absolute Intelligenz.

Wir sind jetzt an der Stelle, wo wir die in der Einleitung nach Oken gegebenen

Ansichten des Menschen, besonders die auf Seite 151, 166 u. 167 genauer ausführen können.

Das Universum kommt deswegen zur Erscheinung, weil es selbst den Drang dazu hat. Die erste Selbsterscheinung ist Sonne und Planet. Der Mensch ist nur die ins Kleine zusammengezogene Erscheinung des Universums, und daher sind Auge und Ohr oder Sehen und Hören die ersten Selbsterscheinungen des Absoluten auf dem Planeten. Sehen ist thierisches Licht, Hören ist thierischer Magnetismus, denn im Magnetismus erscheint der Geist des Planeten, der Geist des Metalls wie im Licht die Sonne. Die zweyte Selbsterscheinung des Universums ist Erde und Luft, oder Cohäsion und Elektrismus. Cohäsion bildet die Erdstoffe, und Elektrismus ist Spannung der Luft mit den andern Elementen. Aus beyden bildet sich im Nervensysteme des Planeten Gefühl und Geruch. Die dritte Selbsterscheinung ist die, wo die vorherigen Gegensätze vereinigt, die Peripherie ganz Centrum geworden, kurz wo Chemismus oder Wasser entstanden ist. Der Geist des Wassers (der Durchdringung oder des Chemismus) wird im planetischen Nervensysteme zum Schmecksinn. Sinn ist überhaupt nur die höchste reinste Ausbildung der Naturfunktionen.

Jeder Sinn ist eine specifische Grundaktion der Natur individualisirt im Nervensysteme. Es giebt daher soviel Sinne als es Hauptqualitäten der Natur giebt. Die erste Selbsterscheinung des Absoluten ist, wie gesagt, Sonne und Planet, oder Licht und Magnetismus, Centrum und Peripherie. Das Licht ist der Sonnenmagnetismus, der Magnetismus ist das Planetenlicht, oder kosmischer Magnetismus wird Licht, planetisches Licht wird Magnetismus, Metall. Diese Urselbsterscheinung auf dem Planeten ganz dargestellt ist Sehen und Hören. Sehen ist ein himmlischer Magnetismus, Hören ein planetisches Licht, Sehen ist ein Hören der Welt, Hören ein Sehen des Planeten. Diese beyden Sinne sind die idealen, höchsten, die einzigen Kunstsinne, weil sie das Ebenbild der ersten Erscheinung Gottes sind. Das Auge ist der Sinn für das Universum, das Ohr der Sinn für die Menschheit durch die Sprache, denn die Menschheit ist die Allheit des Universums planetisch dargestellt. Daher sind die beyden Sinne universal; der erste für das solarische Universum, der zweyte für das planetische, für die Vernunft. So pflanzt sich das Ohr durch die Sprache fort in das Innerste der Menschheit, wie das Auge durch das Licht in das Innerste der Welt. Die Sprache ist das von der Vernunft ausstrahlende Licht der

Menschheit, das Licht ist die von der Sonne ausstrahlende Sprache des Universums.

Mit der ersten Selbsterscheinung des Absoluten geht die Idealität verlohren, und die zweyte Selbsterscheinung der Göttlichkeit sieht man schon ganz in Materialität, in Irdisches versunken: es ist Erde und Luft, wovon diese das Hirn jene die Haut des Planeten ist. Aber doch ist es nicht die grobe Materie, welche zum Sinn anschießt (wird), sondern die Idealität derselben, so viel als deren sich noch kümmerlich darin erhalten konnte. Cohäsion und Elektrismus, die Geister dieser Elemente sind es, welche zu Geruch und Gefühl im Nervensysteme des Planeten emporgehoben werden. Geruch ist das Hirn, Gefühl ist die Haut dieser Sphäre. — Diese zweyte Selbsterscheinung ist sich viel näher gerückt als die erste. Luft und Erde berühren sich in einem kleinen Raume, während Magnetismus und Licht sich in die Allheit des Raums theilen.

In der dritten Selbsterscheinung fallen gar die beyden Bilder materialiter zusammen: der Elektrismus ist cohärent, die Luft ist erdig, die Cohäsion ist expansiv, die Erde ist luftig — zu Wasser geworden. Dieses Element ist demnach in seiner Einheit das doppelte, Cen-

trum und Peripherie überall — Kugel im Größten und Kleinsten. Auch hier ist es der Materialität nicht vergönnt, Sinn zu werden; der Geist des Wassers, der Chemismus verwandelt sich in Schmecksinn. Der Schmecksinn ist daher Centrum und Peripherie, Hirn und Haut zugleich, daher ein Doppelsinn, und der Allheit am unreinsten nachgeprägt.

Mit dem Wasser ist die Metamorphose der Absoluten nothwendig vollendet und geschlossen, denn näher kann die entzweyte Person sich nicht erscheinen als in der Begattung, enger sich der dyadische Kreis nicht zusammenziehen, als bis auf diesen Punkt. In der Erde ist wieder das Planetische gesetzt, in der Luft des Solare, im Wasser beyde zugleich. Im Wasser haben sich die Geschlechter des Absoluten vermählt, die in der Luft und der Erde sich nur die Hände reichten, in dem Lichte und der Metallität sich nur anblickten und anhörten. So wie also die Welt (das Universum) nur auf fünf Arten existirt, so existirt auch die Nachwelt (der Mensch) nur auf fünferley Art. Also 1) das Licht der Urwelt in die Nachwelt übergehend, ist, wenn es in der Nachbildung die Stufe erreicht hat, auf der es im Vorbilde, in seiner Urreinheit steht, Sehsinn, Auge. 2) Der Magnetismus der Urwelt auf der Stufe der Nachwelt, die der

ersten der Urwelt gleich ist, ist Hörsinn, Ohr. 3) Der Elektrismus der Urwelt auf der obersten Stufe der Nachwelt ist Riechsinn, Nase. 4) Der Chemismus der Urwelt, so in die Nachwelt fortgeflossen, ist Schmecksinn, Zunge. 5) Die Cohäsion oder die Materialität der Urwelt in die Nachwelt fortgewachsen, ist Tastsinn, Hand — im Allgemeinsten aber Gefühlsinn.

Die untersten Sinne sind Tasten, Schmekken und Riechen, wie schon der gemeine Verstand behauptet. Warum? Weil sie ganz auf die Materialität gehen. Die Thiere sind daher auch in diese drey Sinne verschlossen, denn das Sehen und Hören der Thiere erreicht jene Idealität und Erhabenheit durchaus nicht, mit welcher beym Menschen Gesicht und Gehör hervortritt. Die Thiere sind irdische Menschen, dahingegen dem Menschen das Prädikat eines universellen Wesens zukommt. Wäre die Erde allein im unendlichen Raume, und folglich nicht Planet, so könnte sie nur zu diesen dreyen Sinnen emporblühen, und ihre Thiere, oder vielmehr ihre Menschen wären alle nur dreysinnige, da die Thiere nur eben darum keine Menschen sind, weil sie nur das theilweise besitzen, was den Menschen ausmacht. Die Vororgane dieser Sinne sind die niedrigsten Systeme im

Thier, nemlich Haut, Darmkanal und Kiemensystem; dieses sind die ersten Erscheinungen im Thierreiche, und daher auch die Hüllen des Embryo. Wenn die Erde Sinn werden möchte, so sucht sie zuerst zu Haut aufzusteigen; ist ihr dieses gelungen, so wird sie Darm; gelingt ihr auch dieses, so wird sie zur Kieme, und nun ist ein kleiner Sprung zu diesen Sinnen.

Alles thierische Leben besteht in immer frischer Erzeugung des Bluts, aus welchem sich dann aller Abgang, den der Organismus erleidet, ergänzt. Die Speisen verwandeln sich durch die Verdauung in Blutstoff, welcher in der Lunge durch das Oxygen der Luft zu vollkommenen Blute gebildet wird. Die Verdauung ist also die Hauptstütze des thierischen Lebens. Die letzte Vollendung des Verdauungssystems, die Aufnahme desselben in das zu Nerv gewordene Muskelsystem ist Schmecksinn. Verdauen zu Sinn erhoben wird Schmecken; was ist aber Verdauen Anderes als der organische Chemismus, folglich das Schmecken der Sinnenchemismus? Alles was schmeckbar ist, läßt sich auf Salznatur reduciren, also wird eigentlich das Salz der Erde zum Schmecksinn. Das Hirn verwandelt sich in Nerven, diese in Zunge, diese in Schleim, dieser in Speichel, und dieses chemische Wasser

hat in sich aufgelöst das Salz, das Geschmacksobjekt. Was also im Menschen Schmecksinn ist, ist in der Erde Salzformation. Die ersten Regungen der Thierwelt (die fressenden Würmer und athmenden Schnecken) konnten es nur bis zu fühlenden Zungen bringen, und sie in den Speichel der Erde (Meerwasser) einschließen. Sie hängen noch so innig mit dem chemischen Meerwasser zusammen, wie das Kind durch die Nabelschnur mit der Mutter, und tragen ihre Abkunft oder vielmehr ihren Familiencharakter so aufgedeckt an sich, daß man glaubt eine Handvoll Salzwasser aus dem Meere zu schöpfen, wenn man ein solches Thier schalenlos aus dem Wasser zieht, in das es sogleich wieder zerrinnt.

Das unorganische Leben der Luft offenbart sich als Elektrismus, das organische desselben als Geruch. Zwischen Riechen und Elektrisiren kann daher kein Unterschied seyn, und das Riechorgan muß reichen so weit, als der Elektrismus oder sein Organ, die Luft, reicht. Die Luft ist das Riechorgan des Urorganismus, dessen Geruchsempfindung die elektrische Spannung ist. Das Riechen des Thiers ist daher nur ein Fortelektrisiren der Erde von seiner physiologischen Peripherie zum Centrum, von der Haut zum Hirne. Das Riechen ist ein Respiriren

tiren der Nase wie das Schmecken ein Verdauen der Zunge ist. Nun sind aber die Inflammabilien der körperliche Elektrismus, und verhalten sich zu der Luft wie die Salze zum Wasser, nemlich wie Sinniges zu Rumpfigem; die Salze sind die Zunge, das Wasser ist der Magen der Erde, die Inflammabilien sind die Nase, die Luft ist der Thorax der Erde; wie Brust und Nase, Bauch und Mund nur Ausbildung Eines thierischen Systems sind, so Luft und Inflammabile, Wasser und Salz; und wie diese ununterbrochene Reihen bilden, nur successive Punkte Einer Muskelfaser sind, so ist Wasser, Salz, Magen, Zunge, Eine organische Reihe, so Luft, Inflammabile, Lunge, Nase auch nur Eine durchaus zusammenhängende, nur durch das Aufsteigen verschiedene Reihe. Daher sind nur idioelektrische Materien Geruchsobjekte, oder alle Materien sind nur riechbar in so fern und dadurch, daß sie in idioelektrischen Zustand versetzt werden. Nur der elektrische Prozeß im berührenden Dunste oder in der berührenden Luft wird gerochen. Daher sind Wasserstoffgas und Schwefel die Enden und Centra aller Gerüche, jener das Obere, dieser das Untere, jenes Wohlgeruch, aber durch diesen herabgezogen der unerträglichste Gestank in der Hydrothionsäure, im faulen Ey.

Das Hirn oder eigentlich die Corticalsubstanz verlängert sich in den Riechnerven zur Nase, breitet sich in dieser zu einer schleimartigen Haut aus, welche von einer Lage Schleims bedeckt ist zur elektrischen Leitung. Diese tritt mit der durchstreichenden elektrisirten Luft in Spannung, die Nervenlage entelektrisirt sich, und dieses Absetzen der Elektricität empfindet das Hirn als Geruch. Wird das Entelektrisiren gehindert, z. B. durch betäubende Substanzen, so erfolgt Betäubung.

Der Gefühlsinn (Tastsinn) ist der Sinn für die bloße Materialität, für das, was die Welt zur Materie macht, für kein specifisches Leben in ihr, wie Schmecken und Riechen. Der Gefühlsinn reicht nicht über die Erde hinaus, doch ist sein irdischer Theil umfassender als der des Schmecksinns. Er ist eine Pflanze, deren Wurzel die Erde, und deren Blume die Hand ist. Die Insektenverpuppung ist nichts als eine Metamorphose des allgemeinen Gefühlsinns zum individualen.

Während diese bisher abgehandelten Sinne nur die irdischen sind, ist das Ohr die Totalität des ganzen Planeten, oder die planetische Aufsteigung. Anatomisch ist das Ohr das Hirn des Knochensystems, folglich nicht bloß der erdigen

Cohäsion, sondern der wahren magnetischen Starrheit, des metallischen Systems des Thiers. Daher ist das Hören so wunderbar materienlos, und doch material angeregt, wie man dasselbe im Magnetismus und Metall bemerkt. Das Zittern des Innersten der Körper ist eine Folge des Stoßes, des Magnetisirens. Im Zittern wird demnach der Planet lebendig, und daher bricht er in Töne, Musik und Sprache aus. Jeder Ton ist eine Klangfigur, welche sich vom Metall an durch die Luft forterregt, bis in das Wasser des Ohrs. Es giebt keine Schallstrahlen sondern nur strahlende Klangfiguren, welche sich im Ohrwasser eben so reproduciren wie die Farbenbilder auf der Netzhaut. Die Sprache ist der Gipfel der Metallität, die Vernunft des Planeten. Der Mensch ist der Klang des Metalls, und seine Gedanken sind die Musik dieser Klänge, die Harmonie der Sphären. Aus dem Irdischen starren nur Thiere hervor, aus dem Metallbaum aber siehst du statt Krystalle Menschen sprossen.

Der allerhöchste Sinn ist Sehen, weil Licht das Höchste in der Natur ist. Das Licht enthält in sich geistig aufgelöst das Universum. Wie das Ohr die Seele des Knochensystems, so ist das Auge die Seele des Nervensystems. Das ganze Nervensystem ist die leibliche See-

le, das Licht die universelle Seele. Das Knochensystem ist der wiedererscheinende Planetismus, das Nervensystem der wiedererscheinende Solarismus im kleinen Universum, im Menschen. Wie der Magnetismus den Planeten regiert, so das Licht das Universum.

Sinn überhaupt ist also unmittelbarer Consensus des Nervensystems mit der Welt. Bewußtseyn selbst ist nichts Anderes als der Consensus aller Sinne. Die Welt selbst besteht nur in einer Reihe von consensualen Sphären. Die Wechselwirkung der Sinne und der Welt ist nichts Anderes als ein Somnambulismus des Kopfes, so wie der Mesmerismus ein Denken des Magens ist. (Der mesmerische Zustand der Hysterischen ist eine Erhebung des untern Consensus zu einem Sinnenconsensus, der nicht mehr bloß zwischen den individualen Organen des Leibes statt hat, sondern in den großen Leib, in die Welt hinaustritt.)

Die Welt ist vom Thiere nicht mehr verschieden als der Muskel vom Nerven, d. h. bloß durch die Stufe. Der Muskel ist nur die letzte Peripherie des Nervensystems. Die Muskel ist fest gewordenes Gefäßlumen, wie der Nerve,

Wohl steht also der Mensch auf dem höchsten Gipfel des Universums, aber doch agirt er nur im Kleinen nach, was die Welt im Großen voragirt.

Wenn das Universum aber das Original von dem ist, was als Sinn im Menschen hervortritt, so wird man den Weltkörpern den Namen von Thieren nicht streitig machen können. Wir nennen Thier nur das relative Thier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt; der Weltkörper aber ist das absolute Thier, das Alles, dessen es bedarf, also auch das, was für das relative Thier noch als unorganischer Stoff ausser ihm ist, in sich selbst hat. Schon die Alten nannten die Weltkörper Thiere. Leben ist ja ohnehin allen Naturwesen eigen, den Weltkörpern aber auch freye Bewegung um ihre Idee (ihr Centrum). Jedes Planetensystem ist als ein vollkommener Organismus zu betrachten, der in Animalisation und Vegetation zerfällt, so zwar, daß in der Animalisation das Minimum der Vegetation, und so umgekehrt, vorhanden ist. Eben so jeder einzelne Weltkörper, weil sich in demselben alle übrigen sammt der Sonne, als ihrem gemeinschaftlichen Centrum durchdringen. Die Erde z. B. ist als Thierpflanze und Pflanzenthier zu betrachten, d. h. als absoluter Or-

ganismus, dessen Pole Animalisation und Vegetation sind. Dieses allgemeine und Eine Pflanzenthier entwickelt und vereinigt sich zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit einzelner Pflanzen und Thiere.

Was nun das Ende oder den Tod aller irdischen Dinge betrift, so ist dieser nichts als eine Veränderung ihrer Form, indem die Bestandtheile derselben ihre bisherige Verbindung aufgeben, um eine neue zu beginnen. Die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verläßt, denn sie geht wieder in Gott zurück, und indem sie wieder in Gott ist, bestimmt sie ihn, wieder Welt zu werden, und so wird sie mit einer neuen Substanz verbunden. Es existirt also nichts als Seelenwanderung.

Kritik der Schellingschen Philosophie.

Von der Naturphilosophie kann ich nicht ohne Begeisterung so sprechen. Es weht in ihr ein Sinn, der vernemlich zu empfänglichen Gemüthern spricht. Diese unendliche Bildsamkeit, diese so freundliche Anneigung zu der Natur, dieses wunderbare Vorgefühl eines zauberischen Lebens hat noch keine Philosophie gehabt. Hat auch ihr Schöpfer das göttliche Wesen der Dinge nicht kundgemacht, so hat er doch ihr dichterisches Wesen aufgeschlossen. Ohne Widerrede ist die Naturphilosophie das Erstaunendste, was der menschliche Geist in den neuern Zeiten erdacht hat: die Alten haben wohl viel ähnliche Blicke in die Natur gethan, auch scheint Herr Schelling Vieles von den Alten entlehnt zu haben, aber kein vollständiges Gebäude der Art führte vor ihm je ein Weiser auf.

Man mag über die Naturphilosophie urtheilen, wie man will, so kann man nicht in

Abrede seyn, daß man erst durch sie genauer einsah, auch die Poesie müsse, so wie in alle Wissenschaften, so vorzüglich in die Philosophie hineingezogen werden. Das Reich der Ideen gränzt mit dem der Poesie ganz genau zusammen, wenn sie nicht beyde vielleicht durchaus Eins sind, und diese Einsicht verdanken wir vorzüglich der Naturphilosophie. Welche bleiche Gespenster und dürre Todtengerippe sind nicht die philosophischen Systeme vor Schelling? Selbst Fichte, dessen Schüler gar zu gerne einen poetischen Schein um ihre und seine Scholasticität herum ziehen wollten, ist ein ganz unpoetischer Sophist. Ueberhaupt ahndete man vor Schelling gar nicht, daß die Philosophie eine Wissenschaft desjenigen Lebens seyn müsse, dessen höchste Potenz die Kunst oder Poesie ist. Das Beyspiel der Griechen, vorzüglich das des Plato, gieng verlohren; Poesie und Philosophie nahmen jede ihre besondern Wege. Wie kann ich aber diejenige Weisheit für bewährt halten, die nur einige kalte Vergleichungen der Dinge anstellt? Wie kann ich dasjenige Raisonnement für allseitig nehmen, das nie in die Tiefen eines göttlichen Gemüths hinabgestiegen ist, in welchem das unendliche Reich der Dinge lebendiger lebt als in einem für alle begeisterte Anschauung todten Herzen? Wie kann ich den Philosophen für einen scharfen Denker halten,

der weit unter dem Dichter steht, und der nie im Stande ist, das Leben der Menschheit so universell in seinem Innern nachzugestalten, als der Dichter?

Leider liegt aber hierin auch der Keim der mancherley Schwärmereyen und des haltungslosen poetischen Taumels, worüber der Stifter der Naturphilosophie selbst neuerdings geklagt hat. Die wenigsten Köpfe sind richtig gemischt, bald hat das poetische bald das sophistische Element das Uebergewicht, und so entsteht leicht aus einer etwas poetisch angelegten Philosophie eine haltungslose Schwärmerey. Das glückliche Mittel zwischen trockener Betrachtung der Dinge und begeisterter Anschauung will ganz eigen getroffen seyn. So lange wenigstens noch nicht ganz unwidersprechlich dargethan ist, daß den Menschen etwas mehr als Verstand beym Philosophiren leiten soll, so werde ich es immer für einen Vorzug einer Philosophie halten, wenn sie mit der Poesie verwandt ist.

Ohne Zweifel ist die Naturphilosophie die geistreichste Philosophie, die wir bis jetzt gehabt haben. Wer kann vor der Hand mit Schelling verglichen werden? Ob er gleich selbst nur ein Spinozist seyn will, so steht er doch weit über seinem Vater Spinoza. Soll überhaupt dogma-

tische Philosophie seyn, so will ich lieber mit Schelling irren, als mit den andern Philosophen unserer Zeit ein wenig Wahrheit erhaschen. Ich möchte wohl ganz frey von aller Sektenweisheit seyn. Wer könnte dies aber zu einer Zeit, wo eine Sekte blüht, deren Philosopheme so sehr in das Leben der Natur einspielen? Denn wenn man bedenkt, wie nahe verwandt die Naturphilosophie mit allen Zweigen des Lebens und der Wissenschaft ist, wie viele herrliche Ideen und Keime für Alles in ihr liegen, so muß man sie als das Herrlichste anerkennen, das bis jetzt der Menschheit in philosophischer Hinsicht zu Theil wurde. Nicht allein Chemie, Physik, Naturgeschichte und was sonst noch an speciellen Naturwissenschaften vorhanden ist, findet in ihr neue Begründung, sondern auch Logik, Moral, Naturrecht, Kunst und Poesie, und, was vorher nie der Fall war, Geschichte und *positive* Religion. Das Letztere ist mir vorzüglich in unserm Zeitalter das Merkwürdigste. Während Fichte aller Geschichte Verachtung zuwarf und Atheismus lehrte, während der Geist der Zeit aller positiven Religion spotten wollte, wurden beyde von Schelling in einem Glanze aufgestellt, der sie nie zuvor umgab. Während Kant (in seiner Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft) von den äussern Formen und der Geschichte des

Christenthums nur einen nothdürftigen symbolischen Gebrauch machen, sie nur um einiger moralischen Andeutung willen schätzen konnte, stellte Herr Schelling diese Formen und diese Geschichte als ein allgemeines nothwendiges Gesetz und Ereigniß der Menschheit hin, und fand einen tiefen Sinn in denselben. Wahrlich, wenn nichts ein Wunder ist, so ist es dieses!

Aber man soll nicht fragen, wie herrlich, schön und wundervoll eine Philosophie, sondern wie wahr sie ist.

Für uns kurzsichtige Geister ist es eigentlich etwas sehr Schweres, wo nicht gar Unmögliches, zu sagen, was in philosophischer Hinsicht wahr sey. Was in einem Jahrhunderte als ein Kennzeichen der Wahrheit betrachtet wird, ist es nicht mehr im folgenden. Kant setzte die Wahrheit in die vollkommene Ergründung der Vernunft, Fichte in die Vollendung eines Systems des Wissens, Schelling in die Erkenntniß der Natur. Wenn wir nun die Naturphilosophie in Hinsicht auf Wahrheit beurtheilen wollen, so können wir weder den kantischen, noch fichteschen Maasstab anlegen, indem wir leicht der Partheylichkeit beschuldigt werden möchten, und wollten wir selbst eigene

Kriterien der Wahrheit in dogmatischen Sätzen aufstellen, so möchten wir vielleicht aufgefordert werden, überhaupt zuvor ein neues philosophisches System aufzuführen. Wir werden also keinen andern Ausweg haben, als die Naturphilosophie an sich selbst zu messen.

Diese Messung der Naturphilosophie durch sich selbst wird auf folgende Art vorgenommen werden können.

Eine Naturphilosophie muß überhaupt der Natur ähnlich seyn. Die Natur ist selbstständig, konsequent, harmonisch und systematisch, also wird auch die Naturphilosophie sich nicht auf andere Philosophien anlehnen und stützen dürfen, sondern ganz aus sich selbst gebohren seyn, sich immer gleich bleiben, nicht aus unzusammenhängenden Bruchstücken bestehen, überall mit sich selbst harmoniren, und das wirklich seyn, wofür sie sich ausgiebt, ein System harmonischer Elemente. Wir werden also betrachten, was sie uns durch ihre innere Geschichte in dieser Hinsicht für ein Zutrauen einflößt, und ob sie sich immer mehr konsolidirt, wie neuentstandene Naturprodukte thun. Insoferne die Naturphilosophie etwa aus einem besondern schöpferischen Vermögen des menschlichen Geistes (wir wissen nemlich aus intellektueller An-

schauung) hervorgegangen seyn will, unabhängig von aller Erfahrung, werden wir zu untersuchen haben, ob so ein Vermögen in der betrachtenden Natur gegründet und ob durch die That selbst eine solche Behauptung erwiesen sey, damit nicht etwa bloß aufgeraffte Einsicht zu einer selbstgeschaffenen erhoben werde. Zuletzt werden wir zu sehen haben, ob denn durch diese Naturphilosophie die Natur auch ganz erklärt werde, und zwar natürlich erklärt in vollem Sinne des Worts. Schärfe und Tiefe allein werden für uns keine genügende Kriterien der Wahrheit seyn, indem beydes sehr relative Begriffe sind, und eine Philosophie tief seyn kann, ohne deswegen auf den eigentlichen Grund der Dinge gekommen zu seyn. Eher werden wir das meiste Gewicht darauf setzen, wenn eine Philosophie sich nicht in sich selbst aufhebt.

Wir wollen nun auf diese Art die Naturphilosophie näher betrachten.

In den ersten Zeiten seiner philosophischen Existenz stand Herr Schelling auf gleichem Standpunkte der Ansichten mit Herrn Fichte, nur zeigte er ein wenig mehr Poesie (oder Phantasie) in seinen Philosophemen. Er betrachtete Herrn Fichte als den selbstständigen Interpre-

ten der kantischen Philosophie, der es zuerst unternommen, ihren Geist darzustellen, und so der zweyte Schöpfer derselben zu werden. Nach und nach verließ er Herrn Fichte und kam endlich so weit von ihm weg, daß er sogar gegen ihn schriftlich zu Felde zog. Herr Schelling baute nemlich sein System immer mehr um, und kam somit immer mehr auf neue Ansichten. Er machte dabey mehr als zwey Epochen mit seiner Philosophie durch, so daß diese selbst in der Hand ihres Meisters eine ganze Geschichte bildet. Das Auffallendste aber ist der Umstand, daß so wie sich Herr Schelling immer mehr vom fichteschen Standpunkte losriß, er auch um so weniger systematisch wurde. Das schellingsche System des transcendentalen Idealismus ist nunmehr von einer Masse von Bruchstücken verdrängt worden, die uns alle Aussicht auf etwas Systematisches benehmen. Denn man darf nur die verschiedenen Schriften des Herrn Schelling seit jener Zeit lesen, so überzeugt man sich bald, daß sie nicht leicht mit einander in Harmonie zu setzen sind. Es konnte auch nicht anders ergehen, denn des Aenderns der Ansichten war kein Ende, und ein Tag verdrängte den andern durch neuere Ansichten.

Wer mit Fichte eben so gut als mit Schelling vertraut ist, sieht bald, daß die ganze Na-

turphilosophie eigentlich nur ein verbesserter Fichteanismus ist. Das Nicht-Ich nemlich, das in letzterem Systeme noch ganz ungezogen auftritt, ist in ersterem nur mehr dressirt worden, und statt des absoluten Ichs prangt hier das Universum als absolut. Die Synthesis des Idealen und Realen, des Wissens und Seyns ist beyden Philosophen das Absolute, nur liegt dies Absolute bey Fichte im Menschen, bey Schelling in der Natur, und es ist also bloß das S t a n d q u a r t i e r des Absoluten, welches die Verschiedenheit beyder Philosophen erzeugt. Ueberall bemerkt man auch an der Naturphilosophie das Bestreben, nur gerade d i e Klippen des Raisonnements zu vermeiden, an denen die Wissenschaftslehre hängen blieb. Die Naturphilosophie ist also selbst in Bezug auf Fichte so gar selbstständig nicht, als sie seyn will. Selbst die Sprache der Naturphilosophie verräth den fichteschen Idealismus.

So wie nun die Naturphilosophie in Hinsicht des Meisters selbst mit sich noch nicht auf das Klare gekommen ist, eben so bestandloß ist sie auch in Hinsicht auf die Schüler. Erklärte Anhänger der Naturphilosophie fielen von ihr ab, andere treiben den Unfug soweit, daß ihnen diese Wissenschaft nothwendig selbst unter den Händen verschwinden muß. Daß Herr Wag-

ner von der Naturphilosophie abfiel, gereicht ihr eben nicht zur Schande, denn noch ist derselbe ganz mit ihren Ideen angefüllt, so daß er ganz nakt da stehen würde, wenn es Herr Schelling der Mühe werth hielte, sein Eigenthum zu vindiciren. Aber der Abfall des Herrn Hegel, des alten Waffengefährten des Herrn Schelling, ist der guten Sache der Naturphilosophie auf jeden Fall nachtheilig. Wenn man nun dagegen das Thun und Treiben der noch festhängenden Schüler der Naturphilosophie betrachtet, so sieht man, daß sie nicht allein mit sich selbst uneinig sind, sondern am Ende selbst nichts Gewisses mehr in der Hand behalten werden. Man kann z. B. nicht leugnen, daß die Naturphilosophie durch Herrn Oken im Detail große Fortschritte gemacht hat, aber wie gespannt ist nicht seine ganze Theorie des Universums? Verschieden ist er aber dennoch von einem andern eben so erklärten Anhänger der Naturphilosophie, vom Herrn Schubert, der den ganzen Lebensprozeß eine fortschreitende Verwandlung zum höhern Leben seyn läßt, und so nothwendig auch mit seinen Philosophemen in die Luft verfliegen muß.

Man muß also allerdings noch immer fragen, was denn eigentlich Naturphilosophie sey. Selbst die wichtigsten Stützen derselben, z. B.

in

in der eigentlichen Naturlehre der Magnetismus, Galvanismus, Elektrismus, werden von jedem anders erklärt. Ueberhaupt ist des Phantasirens in dieser Philosophie kein Ende, und dies geht sogar soweit, daß selbst widerliche Dinge von ihren Anhängern zu romantischen Themen gemacht werden (wie die Verwesung), und daß manche Sprüche nicht besser klingen als die Reden der Wahnsinngen. Freylich mißbilligt der Meister selbst die Narrheiten seiner Schüler, aber er trägt doch die Schuld der Möglichkeit solcher Auswüchse.

Also, schon nach der ersten Ansicht muß man gegen die Richtigkeit der Naturphilosophie manche Bedenklichkeiten hegen. Diese Bedenklichkeiten vermehren sich noch mehr, je mehr man ihr Inneres betrachtet.

Die Naturphilosophie tritt freylich sehr imponirend auf, aber man darf sich nur nicht sogleich blenden lassen. So weit es möglich ist, stützt sie sie nemlich auf Erfahrungssätze, und wo diese nicht mehr hinreichen, schiebt sie sehr ingeniöse Vermuthungen und Analogien ein. Man hat da einen schönen, aber keinen gleichartigen und festen Bau. Sie treibt viel Lärm mit ihren Construktionen, aber selten geht etwas Unumstößliches hervor. Die Unterschiede z. B., die von der Naturphilosophie zwischen

Begriff, Anschauung und Idee gemacht werden, sind gar nicht fest, weil jeder Begriff zur Idee hinüber läuft, und nur Zeit und Raum wirkliche Anschauungen sind. Man nehme sich nur die kleine Mühe, und rechne den Expositionen der Naturphilosophen nach, so findet man bald das Ungenügende. Denn die allgemeinen Faktoren, aus welchen die Naturphilosophen ihre Ansichten deduciren, z. B. Endliches, Unendliches, Allgemeines u. s. w sind noch gar nicht allseitig eruirt. Es giebt vielleicht ein reines Unendliche so wenig als eine reine Idee, denn Alles, was wir darunter denken, ist nichts als ein erweitertes Endliche, ein erweiterter Begriff, eine im Zirkel laufende und so in sich selbst verschlungene Linie, und an sich selbst, ohne Bezug auf Endliches und Wirkliches, nichts. Man hat dagegen in der Naturphilosophie diesen Faktoren viel mehr Ehre erzeigt, als ihnen gebührt, ihnen aber gerade nur die Bedeutung gegeben, die man brauchte. Dennoch aber verlangen die Naturphilosophen, daß man Alles gerade so nehmen soll, wie sie wollen, und wer nicht will, heißt ein Dummkopf. Ich kann es nun aber denn doch nicht vertragen, daß mir einer seine kurzsichtige Vernunft als Totalität aufdringt, und daß ich die Elemente des Wissens und Seyns gerade so fassen soll, wie er.

Was soll überhaupt das immerwährende Aufraffen neuer Wörter, um dadurch das innere Wesen der Dinge zu charakterisiren? Verstehe ich mehr von der Entstehung der einzelnen Dinge und ihrem Verhältniß zum Absoluten, wenn ich mit gläubigem Sinn die neuerdings beliebten Worte, das Band und den Grund, nachbete? Ich sehe darin nichts, als das alte Verfahren der Philosophen, gewisse specielle Begriffe herauszuheben und zu allgemeinen zu stempeln, um dadurch solche Begriffe zu begründen, mit denen jene doch nur coordinirt sind: ich soll aber als Naturphilosoph durchaus dieses nicht sehen, sondern sclavisch in diesem Verfahren eine ächtphilosophische Subordinirung finden. — Was soll ferner das ewige Schwanken vom Idealen zum Realen und umgekehrt, das von der Naturphilosophie getrieben wird? Die dadurch bezweckte Identität kommt doch nie zu Stande. Wohl hat dergleichen Wesen einen gewissen Schein von tiefer Philosophie, aber ich wenigstens kann nichts Gründliches darinnen finden. Wenn man gewisse Ansichten festhält, und unausgesetzt im Kopfe herumarbeitet, so ist es gar nicht schwer, Construktionen zu entwerfen, die viel philosophischen Glanz aber desto weniger inneres Leben haben.

In Rücksicht auf ihre Geschichte und ihre Elemente hat also die Naturphilosophie bis jetzt noch wenig, das Zutrauen zu ihr einflößen könnte. Selbstständigkeit, Ruhe im Innern, systematische Ausbildung, Gleichheit der Elemente, Bestimmtheit und Klarheit gehen ihr ab. Auch in Rücksicht auf bloße Form fehlt ihr Natürlichkeit. Denn so wie ich es sehr billige, daß die Naturphilosophie alle menschliche Erkenntniß einem Baume vergleicht, an welchem Alles seine natürliche Stelle hat, die der Philosoph aufzeigen soll, so finde ich doch in den Philosophemen dieser Naturphilosophie noch wenig von jenem Naturwuchse der Erkenntniß. Wie kann auch da, wo das Ganze ein Chaos ist, das sich nicht einmal in seinen Elementen recht begriffen hat, eine Naturbildung statt finden? Wohl soll das Ganze durch intellektuelle Anschauung entstanden, und insoferne könnte es gleicher Natur seyn, aber es steht überhaupt mit dieser Anschauung noch sehr schlecht. So sehr sie sich brüstet, so ist sie doch im Grunde nichts weiter als eine etwas sublimirte Abstraktion mit ein wenig Phantasie durcheinander gerührt. Und daher kommt es vorzüglich, daß die Naturphilosophie kein Werk aus einem einzigen Guſſe ist. Denn wenn ich auch viel zugebe, und dieser intellektualen Anschauung selbst das Wort rede, so hat sie uns doch nur die Balken im

Gebäude des Denkens, nicht aber ihre Ausfüllung, nicht das Innere des herrlichen Pallastes ausgebaut. Denn diese intellektuale Anschauung ist, weil sie überall Leben, nicht ein unthätiges Seyn erblickt, zu einer vollständigen Geschichte des Geistes und der Natur verbunden, und jedermann weiß, wie wenig oder gar nichts noch der Art geleistet worden. Und da werde ich nicht wenig unwillig, wenn die Jünger der Naturphilosophie dennoch mit einer Arroganz von ihrer nichtigen Weisheit sprechen. Was weiß denn der Naturphilosoph? Nicht mehr als wir Andern, nur giebt er sich das Ansehen, mehr zu wissen. Durch die intellektuelle Anschauung allein erhebt man sich so schnell nicht über der andern Menschen Scheitel. Diese Anschauung soll freylich eine eigene Gabe seyn, das zu finden, was der bloße Verstand nicht finden kann; eine geistige Wünschelruthe, die verborgenen Schätze der Weisheit zu heben: aber es ist nur schlimm, daß sie immer erst auf die Vergangenheit blickt, ehe sie uns etwas Neues mittheilt. Eigentlich will sie ohne alle Erfahrung (Vergangenheit) durch sich selbst wissen, wie Geist und Welt entstanden sind, welches geheime Band beyde zusammen hält, und welches die Elemente beyder sind: aber es ist sonderbar, daß sie, sobald sie auf das Specielle kommt, nicht über die Ent-

deckungen der Empirie und die Logik des Zeitalters hinausgeht, da man doch schon auf dem bloß empirischen Standpunkte voraussieht, wie weit noch darüber hinausgegangen werden könnte. Und daher ergiebt sich denn auch, daß diese intellektuelle Anschauung weiter nichts ist, als eine etwas sublimirte Abstraktion, oder eine auf bloße philosophische Gestaltungen gerichtete Phantasie. So wie nemlich der Dichter die Elemente des Menschenlebens und der Natur überhaupt zu neuen Compositionen umschaft (freylich nicht mechanisch oder plump nachahmend), so schaft der intellektuelle Anschauer aus denjenigen Elementen der Natur und des Geistes, welche die praktischen Analytiker entdeckt haben, eine neue philosophische Composition, d. h. bringt sie zu einer Einheit, und staffirt sie mit der Sophistik des Zeitalters aus. Daher gehen auch die Deduktionen dieser Anschauung nur auf den bisherigen Kulturzustand, und daher erklären sie nur gerade das, was wir bis jetzt erlebt haben, aber immer doch nur oberflächlich, und ohne daß wir genau in das Triebwerk des natürlichen und geistigen Lebens hinein schauen. Wäre diese Anschauung wirklich eine eigene Gabe oder Talent, das zu erblicken, was dem bloßen Verstande versteckt ist, so würde sie bey dem Stolze, mit dem sie auftritt, gewiß weit mehr die Zukunft als die Ver-

gangenheit zu enträthseln suchen, und uns statt bloßer Kategorien der Natur lieber eine Geschichte derselben aufstellen. Denn nach ihrer eigenen Lehre ist die Natur nichts, denn eine Entwickelung gesetzmäßiger Erscheinungen, und da also das Gesetz durchaus nur individuell oder geschichtlich hervortritt, so ist diese Anschauung zu einer Geschichte der Natur verbunden. Die vergangene Geschichte interessirt aber weniger als die zukünftige, denn wir wollen gerne wissen, was uns bevorsteht, und wir kultiviren auch bloß wegen der Hoffnung, das Ungewisse zu erfahren, die Philosophie. Nun hat uns aber die Naturphilosophie weder eine vollkommene Geschichte der Vergangenheit, und noch weniger eine der Zukunft geliefert, sondern uns bloß einige dürftige Kategorien der Natur und des Geistes um ein Billiges überlassen. Damit ist uns aber gar nichts gedient. Denn wenn auch die Existenz solcher Kategorien oder Allgemeinheiten nicht geleugnet werden kann, so hat der Philosoph doch vielmehr aufzuzeigen, was sie zu individueller Erscheinung bestimmt. Denn es ist ja sonnenklar, daß in den Faktoren der Natur und des Geistes nicht nur der allgemeine Grund der Dinge, sondern auch ihr besonderer liegen muß, indem sie erst durch letztern zu einer geschichtlichen Erscheinung bestimmt werden. Hat aber je noch ein Natur-

philosoph diesen besondern Grund der Dinge genügend dargestellt? hat er gezeigt, was die Ursache war, warum sich die Ideen, welche er der Natur der Dinge unterlegt, gerade so entwickeln mußten, als sie sich entwickelt haben? hat er uns das Gesetz deutlich gelehrt, warum sich das Absolute gerade durch alle die Individualitäten anschaulich machte, welche die Menschheit bisher erlebt hat? vermag er mit seiner intellektuellen Anschauung die andern Planeten zu besteigen, und uns dort die Individualisirung des Absoluten aufzuzeigen? Nichts der Art leistete er noch, wiewohl er einige dürftige Deutung unserer bisherigen Geschichte zu geben wagte, die aber die Spuren sublimirter Abstraktion sichtbar an sich trug.

Wir sehen also offenbar, daß die intellektuelle Anschauung nichts ist, denn eine poetische Gestaltung empirischer Einsichten. Freylich entsteht dadurch der Zauber, welcher bloß der Naturphilosophie eigen ist, der Zauber, unsere Umgebungen in einer gefälligen Form zu erblicken. Aber bey näherer Ansicht verschwindet dieser Zauber bald, und wir werden mit Betrübniß unsere vorige Unwissenheit gewahr. So glauben wir mittelst dieser Anschauung den ewigen Grund der Welt besser erkannt zu haben, und werden endlich mit Entsetzen unsere

Täuschung gewahr, sobald wir uns unsere neue Erkenntniß baar vorzählen wollen. Denn die Naturphilosophen machen Gott und heben ihn wieder auf, sie construiren das Weltall per Successionem und sagen doch, daß Alles auf Einem Schlage entstanden sey, was sich widerspricht. Diese Construktion wäre auch nur höchstens das Spiel der Ideen in Gott, allein da die Welt gleich ewig mit Gott seyn soll, so ist auch dieses Spiel unstatthaft. Und hier liegt eben das Geheimniß aller philosophischen Betrachtung, daß nemlich alle unsere philosophischen Ansichten bloß endlich sind, und am meisten die Ansicht der Naturphilosophie. Wir kennen auch in der That keine andere Unendlichkeit, als die sich stufenweise erweiternde Endlichkeit, welche wohl auf wahre Unendlichkeit deutet, aber vermöge ihrer Natur nie dazu kommen kann. Unsere Idee von Unendlichkeit ist nichts, denn eine Schlange, die mit dem Kopfe in den Schwanz beißt, ein überall auf den Anfang wieder zurückfließendes Ende, ein Färbersgaul, der sich im Ringe herumtreibt. Ueberhaupt geht alles Allgemeine des Denkens nur auf unsern bisherigen Culturzustand, und erweitert sich, so wie sich dieser erweitert. Was wir unsere neueste Philosophie nennen, ist nichts als der Gipfel der modernen oder germanischen Nationalität, in der sich die Phantasie vom Principe des Han-

delns losgerissen hat. Diese üppige Philosophie baut sich nun Schlösser auf Schlösser in die Luft, und nennt sie philosophisches System, während bey den Nationen des Alterthums Denken und Handeln genauer vereinigt keine solchen unnützen Auswüchse verstattete. Aber diese Erweiterung des Culturstandes geht nicht grenzenlos fort, sondern bricht immer von Zeit zu Zeit ab, und versetzt uns wieder in den Stand der Uncultur: wir treiben uns also nur im Kreise herum, und täuschen uns mit einer Unendlichkeit.

Nach den Definitionen der Naturphilosophie selbst ist das Absolute nie zu erreichen, da es nur theilweise erscheint. Hebt ihr also euere Philosophie nicht selbst auf, wenn ihr es dennoch mit euerm endlichen Denken als Unendliches fassen wollt? Wie wenig haben wir überhaupt nicht von der Göttlichkeit an uns, von der ihr so viel sprecht. Wir sind eigentlich sehr endlich und irdisch, und vermögen uns wenig zu einem göttlichen Zustand des Denkens und Lebens zu erheben. So viel ihr uns auch von unserer moralischen Freyheit verschwatzt, so sehr täuscht ihr uns doch, denn der ganze Sinn euerer Lehre geht auf ein Fatum, auf eine eiserne Naturnothwendigkeit. Wir sind bey euch nichts als Automaten, deren Elend nur schlecht durch die schönen Ideen, welche im Fatum spielen, auf-

geputzt wird. Das ist also unsere Göttlichkeit! — Aber wenn Alles zu Geschichte (Evolution des Fatums) wird, so muß ja die Philosophie selbst als Geschichte d. h. als etwas Vorübergehendes auftreten, und es ist also nicht möglich, daß sie die ganze Involution des Fatums geistig fasse. Denn wie kann ein Vorübergehendes den ewigen Grund aller Dinge ganz in sich aufnehmen? Wer hat auch je das Meer der Begriffe und Ideen ganz ergründet? Das Raisonnement hat keine Grenzen, weder in sich noch ausser sich, und jedes Zeitalter wird seine eigenen Ansichten von der Natur der Dinge haben. Ihr selbst trauet euren Ansichten nicht recht, denn ihr sucht eure Gegner mehr zu lästern und lächerlich zu machen, als zu überzeugen. Liegt etwa das Kriterium der Wahrheit im Zwergfell? Oder ist das wahr, was mit der Sucht zu schimpfen verbunden ist? Wäre euere Philosophie wirklich allgemeingültig, so würde sie auch als solche anerkannt werden: die Wahrheit hat noch überall gesiegt. Aber euere Philosophie ist nichts als etwas sehr Individuelles. Ein unwürdiger Kunstgriff von euch ist auch der, daß ihr euere Gegensätze als leicht darstellte, die der alten Philosophie hingegen als kraß. Daß der Lichtstral ein Sehnerve der Welt sey, ist doch wirklich kein leichter Gegensatz. Ihr wißt euch nur schlauer zu

benehmen! Ueberhaupt sind alle dergleichen Construktionen des Universums noch zu roh. Zu sagen: „das Auge desoxydirt sich, es wird Sehen; die Sonne desoxydirt sich, es wird Tag,“ ist leicht, aber sehr unbefriedigend gesprochen. Die Desoxydation eines Auges geht physiologisch vor sich, und setzt überhaupt physiologisches Spiel oder Organismen voraus. Macht mir erst nach eurer Construktion einen Menschen.

Und überhaupt, um in Specie auf Naturphilosophie zu kommen, steht es noch sehr windig mit unserer neumodischen Naturerkenntniß. Es kann nicht geleugnet werden, daß wir durch Naturphilosophie einige Fortschritte gemacht haben, aber so wie die Alten alles zu mechanisch nahmen, nahmen die Naturphilosophen alles zu geistig. Statt auf Galvanismus, Elektricität, Magnetismus bloß Rücksicht zu nehmen, machte man sie schnell zu den Elementen der gesammten Natur. Wie voreilig! Während Magnetismus, Elektricität und Chemismus zu allgemeinen Naturtheorien verbraucht wurde, und man viel Hohes und Vornehmes in abstracto von ihnen erzählte, konnte man in der Praxis nicht einmal mit ihnen aufs Reine kommen. Die vielen neuen Entdeckungen, die z. B. Ritter mit ihnen gemacht hat, sind theils noch nicht allge-

mein anerkannt und nachgemacht, theils führen sie von der Einheit der Theorie so sehr ab, daß man wirklich gestehen muß, von diesen dreyen Seiten sey die Natur noch sehr schlecht entziffert. Man denke nur an die Experimente mit Campetti (dem Metallseher), mit den Pendelschwingungen und dgl., um unsere Unwissenheit in diesem Gebiete der Natur einzusehen. Welchen erstaunlichen Contrast machen nun nicht die hochfliegenden Theorien und Göttersprüche der Naturphilosophen mit ihren kleinlichen Experimenten! Wenn die Vorlesung anhebt, hält der Naturphilosoph eine Rede über die Entstehung der Erde und Menschen, er weiß es ganz genau, wie sich die großen Massen in einander gefügt oder von einander getrennt haben, wie dem Schooße der Natur Bäume, Thiere und Menschen entstiegen sind: man sollte glauben, er werde ein Experiment der Art der erstaunten Versammlung vormachen. Aber nein! er macht endlich seine Experimente mit — jämmerlichem Zink und ekelhaften Froschschenkeln, und sieht von seiner Batterie Kügelchen abfallen, von denen er nicht weiß, ob sie Metall oder Kali sind. Und selbst diese letzten Produkte hat nicht er, sondern ein empirischer Chemiker Frankreichs entdeckt.

Wenn Magnetismus, Elektricität und Galvanismus (oder Chemismus) nur verschiedene

Wirkungen einer und derselben Kraft sind, warum habt ihr noch keinen Apparat dargestellt, der ihre einzelne sowohl als vereinigte Wirkung zeigt? Alles, womit ihr magnetische, elektrische und galvanische Versuche anstellt, habt ihr einzeln dem Schooße der Erde entrissen; warum lehrt ihr uns nicht das natürliche Spiel jener drey Naturäusserungen im Innern der Erde kennen, und daraus Erdbeben, Vulkane, Bildung der Mineralien, ja selbst die Veränderungen der Erdoberfläche und ihrer Vegetation einsehen? Der ewige Kreislauf geht vom Himmel in die Erde, und von der Erde in den Himmel, und gewiß donnert der Himmel kein Gewitter aus, wozu ihm die Erde nicht Materiale geliefert hatte. Warum zeigt ihr uns diesen Naturprozeß nicht, warum berechnet ihr ihn nicht, ihr, die ihr so gerne an Elektrisirmaschinen eure Kunst, an Zahlen eure Weisheit zeigt? — Aber nie werdet ihr etwas der Art leisten, denn die Natur integrirt während ihr nur differenzirt. Jedes Produkt der Natur ist das Werk ihrer Gesammtkraft, aber in euren magnetischen, elektrischen und chemischen Experimenten tritt sie nur einzeln und noch dazu von sich selbst losgerissen, vor.

Die Natur der Mineralien, der Pflanzen der Thiere hat man mit allerley artigen Theorien aufzuputzen gewußt; von der innern Na-

tur der Erde, von der Atmosphäre wird nur sehr allgemein gesprochen: da lohnte sich's doch mehr, uns neue Weisheit zu verkünden! Aber hier reichen die Vorarbeiten der Empirie nicht so weit, daß man die angeblich ohne alle Empirie entworfenen Theorien vortragen könnte. Wenn, wie ihr sagt, Alles in der Natur kreisförmig ablaufende Gesetze hat, warum zeigt ihr sie uns denn nicht in der innern Erdbildung, in ihren Revolutionen, warum nicht in der Wiederkehr der Witterung? Aber überall stehen wir mit der Naturwissenschaft in Labyrinthen. Kein einziger Theil der Natur ist bis jetzt noch praktisch aufgeschlossen. Die Anatomie z. B. ist noch immer eine Fahrt nach der terra incognita, die Naturgeschichte nicht minder, und in der Himmelskunde haben wir den scharfen Gläsern Herschells mehr zu verdanken, als den aus der Himmelsbläue herabgewebten Himmelstheorien der Naturphilosophen. Es soll mir doch einer einmal vom Saturn eine Theorie geben, die mit den äusserst sonderbaren und merkwürdigen Beobachtungen Herschells übereinkommt und sie a priori erklärt und voraus sagt, was noch ferner zu entdecken seyn wird. Ihr wißt ferner so viel von Physiologie, ihr zerschlagt den Leib des Menschen in so mancherley einzelne Systeme, ihr sagt, der Mensch sey die Culmination der Naturprodukte, warum

culminirt ihr mir ihn denn nicht physiologisch sowohl als chemisch aus den Erdelementen heraus, und zwar so, daß der Empiriker Alles bestättigt? Zeigt mir doch auch anatomisch genau nach, daß die Thiere der zersplitterte Mensch sind. Zeigt mir, warum der Instinkt auf einmal abbricht und zur Vernunft wird! Ihr sagt, der Mensch sey eine Nachbildung der Welt: aber warum ist sie gerade so, wie ich sehe, ausgefallen, da sie doch noch auf so viel andere Arten möglich ist; warum ist diese Nachbildung dem Universum so unähnlich? Warum die Bildungskraft der Natur gerade bey dem Menschen stehen blieb, ist von euch noch gar nicht erklärt, denn wenn ihr sagt: der Mensch sey das höchste Naturprodukt, so wird der gordische Knoten nur zerhauen, nicht gelöst. In Rücksicht auf Fichte ist die naturphilosophische Erklärung des Menschen eben so gesucht, als seine. Was heißt das, ich bin eine kleine Welt? Ist da mehr Verständlichkeit als darin: ich bin ein empirisches Ich im absoluten Ich? Wenn ich die neuesten chemischen Analysen jeder Art übersehe, so verzweifele ich fast, daß man je ein Natursystem auffinden wird, da die Natur so unaussprechlich mannigfaltig ist. Ich kann aber diejenigen Naturforscher nicht verachten, die bloß die Natur in ihrer Entzweyung und Mannigfaltigkeit betrachten, wie z. B. die französischen

zösischen, denn wenn wirklich Einheit und Identität in der Natur liegt, so wird man sie auch durch die Analysis endlich finden.

Die Medicin, welche am meisten von der Naturphilosophie umgeschaffen werden sollte, steht dennoch immer noch auf dem alten Fuß. Immer wird noch auf die alte Art fortkurirt, ungeachtet es eigentlich gar kein Apotheker mehr geben sollte. Denn nach der Naturphilosophie ist der Organismus so einfach, daß er mit sehr einfachen Stoffen, die ein jeder gemeine Krämer führen könnte, zurechtgewiesen werden möchte, wenn es ihm einfiele, krank zu werden. Aber leider ist der Organismus viel complicirter, als daß er sich mit der einfachen Theorie der Irritabilität und Sensibilität (die eigentlich mit fichteschen Grundsätzen aufgeführt ist) fassen lassen könnte, und daher wird und muß auch auf die alte complicirte Art noch fortcurirt werden. Haben uns doch die Naturphilosophen noch nicht einmal eine allgemeingültige Arzney erdacht d. h. eine solche, die während sie einem Theile des Körpers nützt, dem andern nicht schadet. Aber unsere ganze Materia medica ist noch immer die alte, und selbst, gegen die gewöhnlichsten Uebel hat man noch keine allseitigen Mittel. Während man vom Galvanismus ganze Bücher anfüllt, weiß sich

kein Arzt damit gegen die fürchterlichste aller Krankheiten, gegen die Hundswuth zu helfen, in welcher doch wirklich der Galvanismus auf eine schreckliche Art sichtbar wird. Die hochweisen Naturmediciner sollten doch lieber eine genaue Theorie aller der Abnormitäten geben, welche wir Krankheiten nennen. Sie sollten ganz genau angeben, wie Lustseuche, Wuth, Blattern, Bandwürmer, Kröpfe und dgl physiologisch-chemisch entstehen, wie sich Kakerlacken, Cretins und dgl. bilden, so daß man dergleichen Abnormitäten schon im Voraus wüßte; sie sollten zeigen, wie der Organismus sich im Fortgange der Zeit zu diesen oder jenen Seuchen geneigt zeigt, und dgl. Das wäre doch etwas! Aber immer arbeiten sie sich in Theorien ab, die in Praxi nicht Stich halten. Immer ergreifen sie Einseitiges. So sagen sie in ihren Theorien Manches von den Thiergeschlechtern, das nur auf einige paßt, auf andere nicht, und mit einer andern Species wird wieder etwas begründet, das in der vorigen Species keinen Grund hatte. Im Allgemeinen hören sich die Construktionen der Naturphilosophen recht gut an, aber es soll mir doch einer z. B. mit seiner Theorie der Reproduktion alle Pflanzentheile, ihr sonderbares Gefäßsystem und dgl. deduciren; er soll mir z. B. nur das höchst sonderbare Geschlecht der Moose a priori so con-

struiren, daß es mit der Erfahrung ganz genau harmonirt, versteht sich, ehe er dieses Geschlecht empirisch kennen gelernt hat. Aber die Natur ist zum Glücke viel herrlicher, als der schwache Verstand des Menschen, und wenn ich sie betrachte, wo ich will, selbst nur in ihrem Reichthum an Conchylien, so verzweifele ich, daß der Mensch ihre Bildungskraft je a priori ausklügeln werde.

Wenn ich nun betrachte, wie weit wir in Allem noch zurück sind, so muß ich billig lachen, wenn die Jünger der Naturphilosophie einen mystischen Schein um ihre geringe Weisheit herumlegen. Man kann da nur mystisch oder scheinbar geheimnißvoll sprechen, wo man alle Geheimnisse genau kennt, aber ist denn dies jetzt der Fall? Ich bin überhaupt sehr geneigt, die Philosophie nur für eine Krankheit des menschlichen Geistes zu erklären, denn der gesunde Mensch fühlt sich nur zum Handeln und zur Poesie berufen. Ueberhaupt sind auch alle unsere Betrachtungen der Natur nur männlich, nicht auch weiblich, d. h. einseitig. Es fragt sich auch, ob es selbst dem männlichen Geiste möglich sey, die Natur zu erforschen, da sie sich so versteckt, und so sichtlich einen Fortgang von höhern zu niedern Geistern zeigt, so daß es Anmaßung scheint, wenn wir uns kurzsichtige kleinliche Geister auf die höchste Stufe der Naturansicht setzen wollen.

Es ist freylich nicht zu leugnen, daß die Naturphilosophie manches Wahre sagt, nur sollte sie bescheidener seyn, und nicht schon Alles verstehen wollen. Es ist z. B. nicht unwahr, daß Zeugen und Erkennen einige Aehnlichkeiten hat, wie Baader jüngst lehrte, aber im Ganzen nicht viel gewonnen. Denn wenn der Mensch ein Naturwesen ist, so ist Alles an ihm Trieb, und die verschiedenartigsten Triebe haben quoad genus Aehnlichkeiten. Aber damit ist noch nichts eingesehen. So wäre es auch nur allein nach dieser Philosophie möglich, dem Aberglauben einen vernünftigen Sinn zu geben und ihn in ein System zu bringen. Wenn nemlich in der ganzen Natur alles Eins ist, so hat der hundertjährige Kalender, die Andeutung der Witterung, der Einfluß der Planeten auf Fruchtbarkeit, Wetter, Krankheiten, Kriege (deren Ursprung in übeler Mischung der Organismen wegen bösen Himmelseinflußes zu suchen wäre), Aderlassen, Säen und dgl. seinen guten Grund, so sind Ahndungen und das Schreyen des Todtenkäuzchens nicht zu verwerfen, so ist es möglich, durch bloße Sympathie allerley Kuren und andere Wirkungen zu thun, eben weil alle Wesen der Welt in Beziehung und Verwandschaft zu einander stehen. Da es nemlich Thatsache ist, daß sich der Mensch zu allen Zeiten zu dergleichen Aberglauben geneigt gefühlt

hat, so muß sich dazu ein allgemeingültiger Grund in der Natur der Dinge vorfinden, und die systematische Darstellung dieses Grundes und seiner Wirkungen wäre nur allein in einer solchen Philosophie möglich, die, wie die Naturphilosophie, in der ganzen Natur System und Zusammenhang, und Körper und Geist als Identität erblickt. Aber, wenn wir auch die Mög- einer solchen systematischen Gestaltung des Aberglaubens zugeben, werden wir eine solche Gestaltung auch in der Wirklichkeit durchsetzen? Ist der durch Philosophie ganz enträthselte Mensch nicht vielmehr ein Widerspruch, ist der Mensch überhaupt anders denkbar, als in so ferne ihm noch Räthsel bleiben? Ist es nicht Thorheit, auf vollkommene Ergründung des Wissens zu harren, und sind diejenigen Mediciner nicht Thoren, welche nicht eher Heilkünstler seyn und heißen wollen, als bis sie das gesammte Leben des Organismus (Physiologie und Pathologie) und seine Abhängigkeit von der Natur (Arzneymittellehre) durch und durch überschaut haben?

Wir sehen also durchaus, daß sich an der Naturphilosophie bey vielem Lichte auch viel Schatten befindet, und daß die große Erweiterung unserer Einsichten, die sie versprach, nicht bewirkt ist. Es ist indessen nicht zu leugnen, daß diese Philosophie einen großen Einfluß auf die wissenschaftliche Bildung unsers Zeitalters

gehabt hat oder vielmehr noch haben wird. Nemlich das Universelle des Umblicks, die Verwandschaft der verschiedenartigsten Wissenschaften, die schöne Verbindung des analytischen mit dem poetischen Vermögen, worauf uns diese Philosophie geleitet hat, ist wohl noch nicht realiter bewirkt, aber doch formaliter angedeutet, und selbst diese formelle Andeutung hat bereits schon manchen Einfluß auf unsere wissenschaftliche Cultur gehabt. Wenn man in der Folge weniger stürmisch zu Werke geht, und sich nicht zu voreilig neben die Gottheit auf die Zinnen des Universums hinstellen wird, kann auf der neugebrochenen Bahn manches Schöne noch erstrebt werden.

Der Verfasser dieser Kritik haßt nichts so sehr, als das Schulraisonnement, das bisher in der Philosophie geführt wurde, und deutet daher nur mit wenigen Zügen das an, was sich allerdings nach der Methode Anderer zu einem weitläuftigen Werke ausspinnen ließe. Aber er hat schon oben erklärt, daß die Philosophie auf dem Wege des Raisonnements (der Sophistik) ganz unstatthaft wird, weil dieses keine Grenzen hat, so wie auch die Naturphilosophie wahr seyn könnte aus andern, als den von ihrem Erfinder und dessen Schülern aufgestellten Gründen.

Schluß.

Wir sehen also, daß wenn es so leicht möglich wäre, durch Philosophie auf unumstößliche Wahrheit zu kommen, gewiß die Naturphilosophie diesen Ruhm errungen haben würde. Denn da sie ohnfehlbar als die höchste wissenschaftliche Bestrebung unsers Zeitalters betrachtet werden muß, ohne doch zu einem entschiedenen Ziele in Hinsicht auf Wahrheit gekommen zu seyn, so ist es klar, daß wir hier nicht sowohl an der Grenze unserer Köpfe, als vielmehr des menschlichen Geistes überhaupt stehen. Indessen darf uns auch dieser mißlungene Versuch nicht von fernerem Philosophiren abhalten. Denn die Möglichkeit, auf diesem Wege etwas Unfehlbares zu entdecken, ist uns nur erschwert, nicht aber benommen. Und selbst jetzt wäre es wohl möglich, besonders in Hinsicht auf praktische Philosophie, mehr Richtiges aufzustellen, als unsere Vorgänger fähig gewesen wären. Wenn man nicht so weit aushohlt, als bisher geschehen ist, und die Geschichten vergangener Zeiten und Geister nicht unvernommen läßt, läßt sich gewiß manches Gute und *in sich Wahre* finden. Denn ein Hauptfehler war es bisher, daß man durch zu viel Raisonnement das Wahre wo nicht finden, doch bestätigen wollte, da doch das Raisonnement in sich selbst keine Grenzen hat, und also noch viel weniger der einfachen Wahr-

heit zur Stütze dienen kann. So viel ist doch nunmehr gewiß, daß Lebensregeln aus spitzfindigen Grundsätzen durch Hülfe hundertgliederiger Deduktionen abgeleitet, keinen weitern Grund als die Sophistik ihres Zeitalters haben, und umgestürzt werden, wenn sich eine neuere kräftigere Sophistik aus den Trümmern der vorigen bildet. Darum glaubt mehr an das Einfache als an das Spitzfindige, und haltet euch mehr an einige klare, durch alle Jahrhunderte hindurch sich aussprechende Sätze, als an die dunkeln Deduktionen einzelner Sophisten.

Indessen haben selbst mißgeleitete philosophische Untersuchungen den unbestrittenen Nutzen, daß Allgemeines hervorgehoben und Individuelles verdrängt, und somit der sich so gerne erhebenden Herrschaft der Selbstsucht, des Eigenwillens und Egoismus kräftig entgegengearbeitet wird. So hängt also auch unser politisches Glück mit an den Fäden des philosophischen Webens und Lebens, und was nicht unmittelbar Wahrheit erzeugte, hat doch einen liberaleren Zeitgeist hervorgebracht. Und das ist uns Grund genug, die Völker aufzufordern, dem Thun und Treiben der Philosophen allen Vorschub zu leisten. Zudem ist es auch durch die Sache selbst erwiesen, daß ein philosophischer Kopf jedes andere Fach menschlicher Wissenschaft und Geschäftigkeit leichter überschaut und behandelt, als der Unphilosoph.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wendel, Johann Andreas,

Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's zur Erleichterung des Selbststudiums dieser Philosophien und zur Verbreitung richtiger Ansichten derselben herausgegeben

Coburg 1810

Coburg, Landesbibliothek -- B I 12/49
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11915684-2